Marie Balmary

LE SACRIFICE interdit

Freud et la Bible

Grasset

LE SACRIFICE INTERDIT

Freud et la Bible

DU MÊME AUTEUR

L'HOMME AUX STATUES, Grasset, 1979.

MARIE BALMARY

LE SACRIFICE INTERDIT

Freud et la Bible

BERNARD GRASSET
PARIS

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.
© *1986, Éditions Grasset & Fasquelle.*

REMERCIEMENTS

A Brigitte Dardaud, Nicole Dautzenberg, Marie-Michèle Grolleron, Gilberte Passebosc, dont la quête de vérité au quotidien m'a conduite à chercher autrement que par la seule psychanalyse.

Je remercie Paul Beauchamp dont les écrits[1] et l'enseignement m'ont permis de lire la Bible sans jamais devoir oublier l'inconscient. Qu'il soit remercié aussi d'être le rassembleur de gens si différents cherchant ensemble. Parmi eux, que j'aimerais tous citer, je nomme particulièrement Colette Briffard et Michel Menvielle pour ces six années de lecture commune au cours desquelles leur propre recherche et notre écoute mutuelle m'ont tant apporté. Que Michel soit remercié d'avoir lu le manuscrit.

Je remercie pour leurs réponses à mes questions, leurs questions à mes réponses, Christiane Mallet-Watteville et Xavier de Chalendar.

Parmi les psychanalystes, je remercie particulièrement Robert Higgins d'avoir si bien vu l'enjeu d'une lecture biblique pour et avec des psychanalystes, ainsi qu'Alice Cherki, Monique Selz avec laquelle je faisais le chemin jusqu'à la Bible hébraïque, et Tristan Foulliaron.

Merci à Anne-Marie Tate ; sa lecture attentive du manuscrit dont elle a pris soin m'a aidée à écrire.

Avec tous j'ai partagé plus que la lecture de textes ; plutôt

1. Particulièrement : *l'Un et l'Autre Testament*, Paris, Le Seuil, 1976 ; *Psaumes nuit et jour*, Paris, Le Seuil, 1980 ; *le Récit, la lettre et le corps*, Paris, éd. du Cerf, 1982.

devrais-je dire : nous les avons, à des degrés divers, éprouvés entre nous ; le présent ouvrage, cependant, n'engage que moi.

Enfin cette route dont j'écris l'itinéraire, c'est avec Dominique Balmary que je l'ai vécue depuis le commencement. Qu'il trouve ici, ainsi que nos enfants, l'expression de ma profonde reconnaissance.

INTRODUCTION

> Ne croyons pas que nous entrerons au ciel avant d'être entrées dans notre âme.
>
> THÉRÈSE D'AVILA

Voilà bien des années que je lis l'œuvre de Freud et que je lis la Bible sans vouloir lâcher ni l'une ni l'autre.

Lorsque je commençai, le débat était quasiment impossible. Chacune de ces lectures, dont je pensais qu'elle questionnait l'autre, semblait plutôt l'annuler. Pourtant d'autres psychanalystes en ont fait autant et certains ont rendu publics leurs travaux en ce domaine. Quant à moi, il me paraît nécessaire, si je veux à mon tour donner le résultat actuel de mes recherches, de ne pas le faire sans raconter en même temps mon itinéraire, tant comme lectrice des écrits bibliques et psychanalytiques que comme personne pour laquelle ces deux lectures sont reliées à l'expérience de la vie. D'ailleurs, psychanalyse et tradition biblique ne sont-elles pas toutes deux fondées sur des récits qui rendent compte respectivement d'expériences de l'inconscient et d'expériences du « divin », terme vague qui convient en ce début de parcours ?

Pourtant, à cette double lecture, les obstacles ne manquent pas, comme en témoigne la méfiance manifestée par la psychanalyse envers la religion et par la religion envers la psychanalyse. L'obstacle majeur porte le nom de Freud, lui

dont le principal ouvrage concernant la religion barre, dès le titre, la route : *l'Avenir d'une illusion* (1927).

Depuis les premières années de sa découverte et jusqu'à ses derniers jours, Freud a tenté de percer le mystère des origines de la vie spirituelle de l'homme — vie psychique, vie affective, vie morale, tous ces mots conviennent ici sans qu'aucun d'eux suffise. Quelles pensées, quels sentiments avaient pu éprouver les uns envers les autres nos lointains ancêtres, les premiers hommes ? A cette question, Freud a tenté de répondre dès qu'il pensa avoir suffisamment avancé dans cette autre question : quels sentiments, quels désirs viennent au petit enfant lorsqu'il s'éveille à la vie au sein d'une famille ?

Ces deux interrogations, Freud les considéra comme non déjà résolues ; il crut possible, à partir de ses recherches concernant la première (l'enfance), de traverser les réponses que religions et mythologies apportaient à la seconde (l'origine) ; il pensa pouvoir se situer en amont des textes bibliques où l'homme tente de se raconter à lui-même la vie et l'esprit : en effet, la tradition biblique fait intervenir une personne mystérieuse, Dieu ; de ce mystère, Freud fit totalement l'économie et tenta d'expliquer ce qui s'était passé « au commencement », ou plutôt lors de trois commencements : celui de l'humanité, celui du peuple juif, celui de l'Eglise chrétienne.

Afin de ne pas laisser le lecteur moins familier de psychanalyse dans un flou désagréable — le lecteur informé prendra patience — je me permets de reprendre le clair résumé qu'a fait Marthe Robert sur Freud[1], qui resitue les choses dans leur développement. En effet, si le complexe d'Œdipe est désormais connu du public, les conséquences qu'en a tirées Freud quant à la religion peuvent l'être moins. Je dirai ensuite comment j'en suis venue à mettre en question cette théorisation freudienne.

Parlant de l'auto-analyse de Freud, Marthe Robert rappelle qu'elle fut entreprise

> en grande partie pour surmonter les conséquences d'une grave

1. Dans *l'Encyclopædia Universalis*.

illusion théorique dont il (Freud) prenait vaguement conscience sans toutefois parvenir à se l'expliquer. Se fiant à de nombreuses informations recueillies dans ses cures, il avait en effet soutenu que la cause de l'hystérie réside dans la *séduction précoce* de l'enfant par un adulte du sexe opposé (le père ou un éducateur pour la fille, la mère ou une gouvernante pour le fils) ; or, une fois cette thèse publiée, il s'était avisé qu'une circonstance aussi particulière pouvait difficilement avoir une portée universelle, à moins d'admettre le fait incroyable que tous les pères et toutes les mères eussent un comportement incestueux. Pourtant, les faits étaient là, tous les témoignages de ses malades concordaient ; comment était-ce possible ? pourquoi s'y était-il trompé si longtemps ? (...) Pendant plusieurs années, ces questions le laissèrent dans le plus profond désarroi, et c'est seulement lorsque l'analyse de ses rêves lui eut permis de reconstituer des faits datables de son enfance qu'il put remonter jusqu'à la source de son erreur. [...] Rarement erreur fut si féconde, il est vrai, car en s'apercevant que l'enfant séduit n'était qu'un mythe dissimulant l'enfant séducteur, prêt à tuer son père pour posséder une mère ardemment convoitée, il comprit d'un coup le drame fatal de toute enfance, qu'il nomma « complexe d'Œdipe » en souvenir des deux crimes commis par le héros grec. Dès lors la psychanalyse était en possession de la pièce majeure de sa théorie, qui allait changer du tout au tout l'image que l'homme se forme de lui-même.

Plus tard, Freud, avançant dans ses hypothèses,

conçoit le drame « œdipien » comme l'événement premier, le fait historique primordial dans lequel le parricide n'est pas seulement *représenté* à travers mythes ou symboles mais *vécu* réellement par des pères tyranniques et des fils révoltés. [...] Dans *Totem et Tabou,* on apprend maintenant que le crime originel a réellement eu lieu, le père de la horde primitive a bien été assassiné, puis dévoré par les frères ligués contre lui ; bientôt enseveli dans l'inconscient de tous, ce crime a néanmoins marqué l'humanité d'une empreinte ineffaçable, ca. toutes nos religions ne sont rien d'autre que le lointain aboutissement des rites, cérémonies et sacrifices cultuels par quoi des générations de fils ont tenté de se racheter en adorant l'ancêtre outragé.

Logique avec lui-même, Freud achève donc son œuvre sur l'hypothèse de Moïse tué par les juifs pour lesquels il

incarnait avec une inexprimable majesté le père tout-puissant, haï autant que vénéré ; et c'est parce qu'ils n'ont jamais pu l'oublier, parce que le père assassiné les hantait et les laissait

inconsolables qu'ils ont élevé Moïse au rang de prophète, et sa loi toute humaine à la hauteur d'un commandement divin en vigueur pour l'éternité.

Cette œuvre théorique de Freud, tant celle concernant l'enfance de chaque homme que l'enfance de l'humanité, je fus amenée à la remettre en question.

J'étais en train de travailler à une thèse sur « la prise de conscience », lorsque furent publiés divers ouvrages biographiques concernant le fondateur de la psychanalyse ; leurs auteurs apportaient des éléments tout à fait nouveaux, ignorés, semblait-il, de Sigmund Freud lui-même, comme, par exemple, le fait que son père aurait été marié trois fois et non deux comme il le croyait et l'écrivait. Pourquoi ces secrets ? Que cachaient-ils ? Qui protégeaient-ils ? Pour résumer, disons que, comme bien des « secrets de famille », ils visaient à préserver la figure exemplaire des parents et particulièrement celle du père. Il me parut alors étrange que cette théorie psychanalytique qui innocentait le père de graves offenses envers l'enfant, ait été inventée juste au moment où son auteur avait à vivre le deuil de son vieux père, père lui-même faussement innocenté par le secret familial. Freud alors n'avait plus voulu croire ses patientes comme auparavant, lorsqu'elles lui apportaient le récit d'une agression sexuelle par le père ou le frère. Et ce fut au moment où il innocenta son père mort, où il soupçonna ses patientes d'affabulation inconsciente, qu'il « découvrit » le complexe d'Œdipe. La coïncidence était pour moi troublante ; me reportant moi-même au texte grec, je m'aperçus avec étonnement que l'exemple choisi par Freud était encore plus parlant qu'il ne le croyait et contredisait l'usage qu'il faisait du mythe ; en effet, l'origine des malheurs d'Œdipe, la tradition comme la tragédie grecque ne la situent pas dans les désirs parricides et incestueux d'Œdipe lui-même. Ces crimes ne sont que la conséquence involontaire d'une succession de graves erreurs symboliques (les personnes ne sont plus à leur véritable place dans les relations) et d'un crime : un acte de séduction et de rapt homosexuels que commit Laïos, le père d'Œdipe, à l'égard du fils de son hôte, entraînant le suicide du jeune homme. Ce

crime de Laïos fut puni d'une malédiction, lui interdisant d'avoir un fils, sinon celui-ci le tuerait.

Pourquoi Freud n'avait-il tenu de cela aucun compte? Sinon qu'un même refoulement — dont pourtant il était le génial découvreur — jouait en lui-même dans sa propre histoire familiale comme dans sa lecture censurée du mythe œdipien. La scientificité du complexe d'Œdipe telle que Freud la concevait se trouvait mise en doute ; je ne pouvais plus voir en Œdipe, ni voir en l'humain, le seul responsable de son destin ou de sa névrose. (Je me disais : si la faute cachée se transmet de génération en génération, voilà qui est curieusement biblique.)

J'en vins alors tout naturellement à mettre aussi en question la transposition du complexe d'Œdipe à l'humanité. Ce barrage que Freud opposait à la religion, tant la juive que la chrétienne, en faisant d'elles les conséquences du crime des fils contre le père, n'offrait plus la même solidité s'il s'avérait que Freud lui-même avait méconnu trois fois, au plan familial, clinique, mythique, la même chose : que les parents et éducateurs peuvent avoir commis des actes répréhensibles envers l'enfant, ces actes n'étant pas sans relation avec ce dont souffraient le héros mythique mais aussi bien les patients de Freud et Freud lui-même.

La convergence de ma recherche avec celle de Marianne Krüll (*Freud und sein Vater,* C. H. Beck, München, 1979) quant à nos conclusions sinon nos méthodes, recherches parues d'ailleurs le même mois, l'une à Paris, l'autre à Munich, sans que nous sachions rien l'une de l'autre, me confirma dans mes déductions. Depuis, d'autres confirmations sont venues ; la publication, par Jeffrey Moussaiev Masson, de lettres de Freud jusqu'alors censurées ou inédites (*le Réel escamoté,* Aubier-Montaigne, 1984) achève à mes yeux cette phase de remise en question.

D'autres chercheurs encore, partis de points différents, étaient de leur côté parvenus à la même constatation : la première théorie de Freud (l'offense à l'origine des troubles de l'esprit) apparaissait plus juste que la seconde (le désir à l'origine des troubles de l'esprit). Freud n'était pas revenu

d'une erreur, il avait refoulé une découverte, puis rationalisé par la théorie ce refoulement. Refoulement partiel, heureusement, puisqu'il n'a jamais écarté complètement les événements et situations traumatiques comme cause de la névrose. Son disciple le plus proche et le plus fidèle, le Hongrois Ferenczi, par l'avancée même de sa propre recherche, en vint à retrouver peu à peu la première intuition de son maître. Freud alors le tint éloigné. Et ce sont aujourd'hui les héritiers de ce courant hongrois qui rencontrent les chercheurs partis de Freud lui-même (et de Sophocle), dont je fais partie, dans une mise en question générale des données biographiques de Freud et de leurs corrélations avec la théorie qu'il a édifiée[2].

Dès que Freud fut devenu lui-même questionnable, l'obstacle qu'il représentait sur la route biblique se trouva pour moi suffisamment levé. Il avait écrit *Totem et Tabou* où il expliquait par le meurtre du Père l'origine de la culpabilité et de la religion. Ce livre recouvrait complètement le livre biblique de la Genèse, proposant une autre genèse, une autre faute originelle. Or il se trouvait lui-même ne plus suffire. De même, son *Moïse et le monothéisme* dans lequel il faisait état d'un Moïse égyptien, tué par son peuple, fermait l'accès aux quatre autres livres bibliques qui, avec la Genèse, constituent les fondations du judaïsme. Une fois écartées ses suppositions, les cinq livres de la Torah (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome) redevenaient visitables. Par voie de conséquence, le meurtre du Père n'étant plus accepté comme explication universelle de la religion, l'histoire de Jésus de Nazareth pouvait ne plus être lue comme l'expiation par le Fils du crime perpétré contre le Père. La voie des Evangiles s'ouvrait également.

Je ne voudrais pas que le lecteur conclue de ce qui précède, à une opposition sans faille de Freud à Moïse ou à la religion. D'un tel homme, on n'est pas surpris d'entendre des pensées très diverses et qui pourraient passer pour contradictoires. Il n'est pas de mon propos de recenser ici tous les mouvements

2. Je pense ici particulièrement à Maria Torok, à Barbro Sylwan, à Philippe Réfabert et à Pierre Sabourin.

de cœur et de pensée vis-à-vis de la religion par lesquels passa Freud. D'autres l'ont fait dont je ferai plus loin mention. Qu'on me permette simplement d'illustrer ce que je viens de dire par deux exemples.

Freud a tout d'abord examiné la religion telle que la conçoit l'homme ordinaire, « ce système de doctrine et de promesses prétendant, d'une part, éclairer toutes les énigmes de ce monde avec une plénitude enviable, et l'assurer d'autre part qu'une Providence pleine de sollicitude veille sur sa vie et, dans une existence future, s'appliquera à le dédommager des privations subies ici-bas[3].

Cette Providence, figure d'un père tout-puissant, paraît tout à fait infantile à Freud et si éloignée de la réalité... « que pour tout ami sincère de l'humanité, il devient douloureux de penser que jamais la grande majorité des mortels ne pourra s'élever au-dessus de cette conception de l'existence ».

Mais à l'adresse de ceux qui, « obligés de reconnaître l'impossibilité de maintenir cette religion, tentent pourtant de la défendre pied à pied par une lamentable tactique de retraite offensive », il ajoute cette phrase que je tiens pour un de ses mouvements prophétiques :

> On voudrait se mêler au rang des croyants pour donner le conseil de « ne point invoquer en vain le nom du Seigneur » aux philosophes qui s'imaginent pouvoir sauver Dieu en le remplaçant par un principe impersonnel, fantomatique et abstrait[4].

Pour Freud, la « foi du charbonnier » est une illusion infantile mais innocente, tandis que celle des philosophes transgresse un des dix commandements[5].

Un autre exemple maintenant, un autre mouvement du cœur de Freud. Cette fois, il regrette lui-même d'avoir mal parlé au sujet de Moïse. A Londres, où il s'est réfugié tout à la fin de sa vie, fuyant le nazisme, il reçoit la visite de Stefan Zweig ; de cette visite, Stefan Zweig fait le récit :

3. *Malaise dans la civilisation,* PUF, 1971, p. 17, où Freud résume *l'Avenir d'une illusion.*
4. *Ibid.*
5. « Tu ne prononceras pas en vain le nom de YHWH ton Dieu, car YHWH n'innocente pas qui prononce son nom en vain. »

> Il (Freud) avait récemment publié son étude sur Moïse, dans laquelle il représentait Moïse comme un non-juif, comme un Egyptien, et par cette indication, qui ne peut guère être fondée scientifiquement, il avait blessé les juifs pieux tout autant que ceux qui ont le sentiment de leur nationalité. Il regrettait maintenant d'avoir publié ce livre justement aux heures les plus affreuses du judaïsme : « Maintenant qu'on leur prend tout, je leur prends encore le meilleur de leurs hommes[6]. »

Un jour, donc, je me suis trouvée devant une Bible dégagée de Freud, si je puis dire, ou pour le dire autrement, j'ai constaté que rien ne s'opposait plus à ce que je la lise nouvellement, en tant que psychanalyste, cette fois.

Je rends cet hommage à ceux qui m'ont formée à la lecture biblique : ils ne m'ont pas demandé d'oublier la psychanalyse pour lire avec eux.

Une nouvelle difficulté apparut alors : rien n'est possible à un psychanalyste qui tente d'interpréter un rêve s'il ne l'entend dans la langue que parle le rêveur. Il me fallut donc acquérir les outils linguistiques nécessaires (hébreu et grec bibliques). Je remercie ceux des communautés juives et chrétiennes qui me les ont transmis.

Juives et chrétiennes, dis-je : en effet, j'ai choisi de reprendre la lecture des deux Testaments, non pas que je confonde les deux religions mais parce qu'ils constituent tous deux la mémoire des peuples auxquels j'appartiens. Faisant cela, je n'agis pas autrement que Freud d'ailleurs qui n'a pas arrêté sa réflexion à l'une ou l'autre de ces traditions. Il est, en fait, bien difficile de travailler ces deux ensembles de textes sans voir l'absolue filiation du second Testament par rapport au premier, filiation non pas cachée mais revendiquée tout au long des Evangiles, que seule la perte de la mémoire juive chez les chrétiens a pu leur faire méconnaître.

Pour présenter des textes bibliques au lecteur, il me fallait choisir une traduction. Je travaille moi-même avec plusieurs mais je ne pouvais maintenir dans ce livre la même exigence

6. Stefan Zweig, *le Monde d'hier,* Ed. Pierre Belfond, 1983, p. 489.

qui aurait rendu cet essai trop volumineux et coûteux. J'ai donc fait un choix, sans m'interdire pour autant de citer d'autres traductions françaises, excellentes, étant admis que la perfection, en ce domaine plus qu'en d'autres, ne saurait exister. Mon choix s'est porté sur une œuvre récente — et, à cause de ça, pas encore endormie — à laquelle je me réfère moi-même toujours au moins une fois, parce qu'elle est la plus proche de ce qu'un psychanalyste peut souhaiter trouver. Traduction littérale autant que possible, au point que le français chancelle quelque peu; parfois contestable, sans doute, mais d'une saveur, d'une vigueur qu'il était difficile de deviner avant elle au texte hébreu. Elle va du premier Livre juif au dernier Livre chrétien, chose encore jamais faite par un fils d'Israël. André Chouraqui a fait là un travail étonnant. Cette traduction a, plus que les autres, besoin des autres traductions (peut-être est-elle trop vivante pour se suffire). Au lecteur juif ou chrétien qui connaît d'avance le texte, elle offre bien souvent ce type de bonheur qu'un célèbre comédien anglais, interprète de tous les grands rôles shakespeariens, aurait voulu encore possible : entendre Hamlet pour la première fois.

Il m'arrivera de choisir pour un passage telle ou telle autre traduction que je dirai. J'ai toujours repris en même temps le texte original et j'ai essayé de transmettre au lecteur le ou les sens du mot hébreu ou grec, lorsqu'il me paraît important ou intraduisible. Sans vouloir m'enfermer dans aucun système, j'ai plutôt écrit comme je cherche, n'ayant pas l'ambition de faire un traité mais un récit.

Autant dire qu'il ne s'agit pas de proposer au lecteur une interprétation qui viendrait en supprimer d'autres, même si, éventuellement, elle s'y oppose. Je revendique ici la liberté juive : autant d'interprétations pour chaque verset que d'Hébreux présents au Sinaï (600 000) ou de nations comptées à l'époque biblique sur la terre (70). A l'invariance des Ecritures répond la multiplicité des voix qui, de génération en génération, les parlent et s'entre-parlent par elles. Si ces textes sont notre mémoire, chaque itinéraire, chaque expérience humaine peut les revisiter; s'ils sont vraiment notre mémoire, ils doivent contenir de quoi être, jusqu'à la fin des temps, lus nouvellement. Ainsi de la vie de chaque homme qui, jusqu'à

l'heure ultime, peut trouver un sens nouveau à son devenir depuis le commencement.

Qu'on veuille bien m'excuser de n'avoir pas lu la totalité des commentaires suscités durant des milliers d'années par les textes que je vais reprendre ici : une vie n'y suffirait pas ; et même, on y perdrait son âme, faute de lui laisser le temps de prendre à son tour la parole. J'en ai donc lu, jusqu'à ce que les textes bibliques se mettent à me parler et me donnent envie d'en parler.

S'agissant des Ecritures auxquelles se réfère la foi, il me faut préciser que je ne me situe ici ni en croyante ni en incroyante. Serait-il plus juste de dire : à la fois en croyante et en incroyante ? Quel enfant des hommes peut se dire uniquement l'un, uniquement l'autre ?

Il me reste encore à dire au lecteur, en terminant cette introduction, ce qui m'a fait tenir ensemble psychanalyse et Bible durant tant d'années, alors qu'elles paraissaient si peu compatibles.

Sans doute ne me suis-je jamais résignée à l'étonnante inégalité des attitudes scientifiques selon que la parole écoutée était :

— celle d'un patient en cours d'analyse ;

— celle d'un sorcier de village africain racontant un mythe ;

— celle d'un prêtre dans un temple (je prends ces termes dans leur sens le plus large) transmettant un passage biblique.

Je me suis réjouie du très grand respect porté aux deux premières et que le respect portât non seulement sur le dire mais aussi sur les lacunes de la parole, les silences, les messages non verbaux, etc. Seulement je ne voyais pas pourquoi les Ecritures bibliques ne seraient pas écoutées avec le même respect dont je constate chaque jour l'importance : sans ce respect, la parole elle-même et son déploiement n'adviennent pas. Comme un phénomène chimique qui n'aurait lieu qu'à certaine température, l'interprétation, dans une cure, ne peut intervenir que lorsque la relation a pu s'établir dans une confiance suffisante. Aucun analyste ne peut entendre — et donc aider — quelqu'un, s'il ne l'accueille dans l'attitude profonde du respect.

Je soupçonnais les pages de la Bible de se dérober elles-mêmes à tout lecteur inattentif et irrespectueux. D'ailleurs, lit-on vraiment la Bible dans cet état d'esprit ? Freud, qui la cite souvent, le fait très brièvement. Jamais il n'a étudié pour nous un seul texte, verset par verset. Il se comporte comme s'il savait déjà — lui, dont le non-savoir nous a tant appris. Il fait à la Bible peut-être ce qu'il peut justement reprocher aux médecins de son temps d'avoir fait avec les hystériques : les déclarer menteuses sans les avoir entendues. Il a espéré, passant par le dehors, percer le mystère des Ecritures, sans avoir cherché en elles cet au-delà d'elles. Lorsqu'il pose sur elles des hypothèses, il ne le fait jamais à partir d'elles, mais en appliquant une clé qui leur est extérieure (Œdipe, la horde primitive...).

Cependant, le respect ne devait pas suffire, lui non plus ; sinon, la lecture « religieuse » des livres religieux m'aurait pleinement contentée. Ce n'était pas le cas. (N'avais-je pas découvert de bons lieux pour la lecture ? Il est vrai qu'à cette époque, j'étais loin de connaître les personnes, les communautés, les lieux d'enseignement que je découvris par la suite.) Côté science, on péchait par défaut, ici par excès. Une extrême révérence portée au Livre des livres laisse l'esprit dans l'incapacité d'une lecture vivante, d'un accès nouveau, d'une appropriation personnelle de son contenu. La Bible, comme l'analyse, pouvait devenir ce libérateur asservissant, si elle était considérée comme tellement sacrée que seules la répétition et la prosternation pieuse convenaient devant elle. Là encore, les extrêmes se touchent. Rabâchée sans cesse, ou pas ouverte, la Bible restait réduite au silence, sans interprétation.

Or, la psychanalyse m'a appris que l'esprit humain ne fait pas taire sans motif une mémoire. La Bible refoulée ? Pourquoi ? Que contenait-elle de si dangereux ? J'ai pensé qu'il serait intéressant, après l'expérience de la psychanalyse et avec elle, de lire dans ce nouvel éveil ces Ecritures sur lesquelles notre civilisation était fondée ; intéressant aussi de chercher à comprendre pourquoi notre culture, qui les conservait, semblait en même temps les recouvrir.

Enfin, et ce n'était pas le dernier motif de cette recherche, se posait la grave question des cures : comment entendre la religion, la foi de quelqu'un dans une cure ? Certains, suivant Freud, y voyaient la trace de la culpabilité et l'obsession de la dette ; d'autres pensaient bien agir en « ne touchant pas » aux croyances de leurs patients.

Une mémoire refoulée par notre culture. Des êtres qui se trouvent asservis et entravés par des croyances. Ma propre intuition que ces textes devaient pouvoir être écoutés différemment après la psychanalyse ; le travail d'autres qui ouvraient ici et là des niveaux bien plus profonds d'interprétation... Tout ceci m'a persuadée de faire à mon tour le voyage.

CHAPITRE PREMIER

CROYANTS ET INCROYANTS : DES CŒURS QUI SE RESSEMBLENT

> Un discours sur l'être, une métaphysique, n'ont pas de sens s'ils ignorent les jeux que la vie fut obligée de jouer avec la mort.
>
> Pour répondre à l'énigme du sacrifice, la sagacité la plus lente s'impose à moi.
>
> Georges BATAILLE[1]

Freud fait un sacrifice

Peut-être cette sagacité lente s'est-elle imposée à moi et m'a conduite de Freud à la Bible par des voies non déjà tracées, en tenant compte d'éléments négligés, parfois de détails, plutôt que de grandes idées. Le combat du premier psychanalyste contre la religion, dans quel climat se joue-t-il ? Quelques exemples vont me servir ici, non de preuves, mais de jalons. Je les ai choisis intentionnellement côté cœur plutôt que côté tête ; lorsque Freud aime ceux qu'il aime, la question de la religion se pose-t-elle pour lui ?

Il est connu comme agnostique, se dit tel. Mais celui qui croit en avoir fini avec Dieu n'en a pas forcément fini avec *les dieux,* ni les sacrifices, lorsqu'il redoute un malheur. Le biographe officiel de Freud, Ernest Jones, n'a pas omis de nous faire part d'une telle attitude, un de ces « jeux que la vie fut obligée de jouer avec la mort ». (L'histoire nous est

1. *Œuvres complètes,* tome VII, Gallimard, pp. 264 et 272.

racontée, non au chapitre « Religion », mais dans celui intitulé « Occultisme ») :

> Freud a lui-même enregistré plusieurs cas où des actions magiques furent inconsciemment accomplies dans le but d'éviter le désastre. Le premier qui date de 1905 concerne sa fille aînée en danger de mort à la suite d'une grave opération. Freud était loin d'être maladroit et était en fait si habile qu'on n'a jamais entendu dire qu'il ait brisé accidentellement l'un quelconque des objets délicats et précieux de la collection qui emplissait sa maison. A cette occasion toutefois, il se surprit en train de viser avec adresse de sa pantoufle une petite Vénus de marbre qu'il brisa. C'était là un sacrifice propitiatoire en vue de protéger la vie de sa fille. [...] Ce trait du caractère de Freud persista tout au long de sa vie. En 1925 encore, nous l'entendons dire qu'il a perdu ses lunettes et leur étui dans les bois alors qu'il attendait l'arrivée de sa fille Anna. Un accident de train venant de s'être produit, il s'assurait par ce sacrifice qu'il n'en arriverait pas un autre pendant le voyage de sa fille [2].

Ici, ce n'est pas le médecin, le savant, c'est le père inquiet pour ses filles, prêt à renoncer à un objet précieux pour lui — une statuette — ou même à une prothèse indispensable (des lunettes, à soixante-neuf ans). Quel effet attend-il d'un tel acte, si ce n'est d'infléchir la volonté du dieu qui préside à la destinée ?

Là où un croyant ferait une prière — parole adressée à Dieu et qui vient à la conscience — Freud fait un sacrifice matériel, apparemment involontaire (et muet ?). A qui ? Le sait-il ? De quel fond des civilisations, des âges, remonte en lui cet acte de propitiation ? A quel dieu dit-il : Je te donne ces deux objets précieux mais laisse-moi mes filles, elles me sont plus chères que la plus belle (Vénus), que la vue même.

Ceci peut n'apparaître que comme l'anecdote d'une passagère superstition. On peut aussi le rapprocher de textes, de lettres de Freud, où il est une fois encore exemplaire d'une situation clé de la condition humaine.

2. Ernest Jones *la Vie et l'Œuvre de Sigmund Freud,* tome III, Ed. PUF, 1969, pp. 432-433.

Un fils lié

Tout d'abord, un texte sur « notre attitude à l'égard de la mort » qui, comme il le dit très bien, « réagit cependant fortement sur notre vie » :

> La vie s'appauvrit, elle perd en intérêt, dès l'instant où nous ne pouvons pas risquer ce qui en forme le suprême enjeu, c'est-à-dire la vie elle-même. Elle devient aussi vide, aussi creuse qu'un flirt américain dont on sait d'avance qu'il n'aboutira à rien, à la différence d'un amour continental, alors que les deux partenaires sont tenus de toujours penser aux sérieuses conséquences du jeu dans lequel ils se trouvent engagés. Nos attaches affectives, l'insupportable intensité de notre chagrin nous détournent de la recherche de dangers pour nous-mêmes et pour nos proches. Nous reculons devant de nombreuses entreprises, dangereuses, mais indispensables, telles qu'essais d'aviation, expéditions dans des pays lointains, expériences sur des substances explosives, etc. Et ce qui nous retient, c'est la question que nous nous posons dans chacune de ces occasions : qui remplacera, en cas de malheur, le fils à la mère, l'époux à l'épouse, le père aux enfants ? La tendance à éliminer la mort du registre de la vie nous a encore imposé beaucoup d'autres renoncements et éliminations. Et, cependant, la devise hanséatique proclamait : *Navigare necesse est, vivere non necesse !* Naviguer est une nécessité ; vivre n'est pas une nécessité[3].

Après avoir trouvé cette page écrite par Freud en 1915, je me posais la question : la liberté de risquer sa vie qui seule peut donner à la vie son véritable goût, sa dimension, Freud lui-même l'a-t-il connue, ou bien a-t-il été retenu lui aussi par la question : « Qui remplacera, en cas de malheur, le fils à la mère ? » (C'est en fait pour lui la seule vraie question, il ne se la posera ni pour son épouse ni pour ses enfants.)

Il m'a fallu parcourir quinze années de la vie de Freud pour

3. « Contributions actuelles sur la guerre et sur la mort », in *Essais de psychanalyse,* Petite Bibliothèque Payot, p. 255. J'ai cependant reproduit ici la première traduction faite par Jankélévitch pour la Bibliothèque scientifique (Payot). Dans l'édition actuelle, les mots « américain » (« un flirt américain ») et « continental » ont disparu, ce dernier ayant été remplacé par « réel » (« un amour réel »).

trouver la réponse. Voici ce qu'il écrit à la mort de sa mère à deux de ses disciples :

> Je ne dissimulerai pas le fait qu'en raison de circonstances spéciales, ma réaction devant cet événement a été curieuse. Assurément, *there is no saying* (on ne peut savoir) de quelle façon une telle expérience peut affecter les couches profondes, mais en surface, je ne puis détecter que deux choses : d'abord une plus grande liberté personnelle du fait que j'étais toujours terrifié à la pensée qu'elle puisse apprendre ma mort ; ensuite la satisfaction qu'elle ait enfin trouvé la délivrance à laquelle elle avait droit après une si longue vie. [...] Je n'ai pas été à l'enterrement.

A un autre disciple plus proche, il écrit qu'il n'éprouve ni douleur ni regret mais

> un sentiment de délivrance dont je crois comprendre aussi la raison. C'est que je n'avais pas le droit de mourir tant qu'elle était encore en vie, et maintenant j'ai ce droit. D'une façon ou d'une autre, les valeurs de la vie seront sensiblement modifiées dans les couches profondes[4].

Un espoir donc, pour la suite. Un « enfin libre ». Enfin ?... Plutôt, trop tard : Freud a alors soixante-quinze ans (sa mère en avait quatre-vingt-quinze) ; il souffre depuis longtemps déjà d'un cancer de la mâchoire qui le laissera vivre à petit feu encore neuf années.

Une plainte de Freud devient intelligible : la vie ne vaut la peine que si on a la liberté de la risquer ; quant à moi, je n'ai eu cette liberté qu'à soixante-quinze ans. Pauvre Freud, il semble retenu dans une matrice dont la fonction a été inversée. Ce n'est plus lui qui a besoin d'elle pour croître, comme jadis l'embryon. Il peut, bien sûr, vivre sans elle depuis longtemps. Mais ce n'est là que la moitié de l'indépendance : il croit *interdit de la priver de lui.*

Pourquoi ? Quelle parole lui a fait défaut, qui l'eût autorisé à sortir, à partir, à quitter cette mère qui possède encore sa vie, qui ne l'a pas vraiment mis hors d'elle ? Il est arrêté par la nécessité qu'elle aurait de lui, même s'il n'est pas son seul fils — et Freud ne l'est pas ; il est l'aîné, pas l'unique.

Femme qui tient jusqu'à sa mort son fils en elle, fixée à

4. Lettres à Jones et Ferenczi ; citées par Jones, *op. cit.*, tome III, p. 174, 15 et 16 septembre 1930.

jamais dans son désir, au service de laquelle il devrait demeurer[5] ?

Homme-Science contre Femme-Religion

Cette Mère qui fait peur d'interdire ainsi la séparation, comment ne pas la retrouver maintenant dans deux textes de Freud, ceux-là tout à fait concomitants puisqu'il s'agit de deux passages des *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*[6]. La structure identique des deux paragraphes révèle une correspondance directe du féminin au religieux dont Freud n'a probablement pas déchiffré lui-même la présence en lui :

> ... je ne puis passer sous silence une impression toujours à nouveau ressentie au cours des analyses. Un homme âgé de trente ans environ est un être jeune, inachevé, susceptible d'évoluer encore. Nous pouvons espérer qu'il saura amplement se servir des possibilités de développement que lui offrira l'analyse. Une femme du même âge, par contre, nous effraie par ce que nous trouvons chez elle de fixe, d'immuable ; sa libido ayant adopté des positions définitives semble désormais incapable d'en changer. Là, aucun espoir de voir se réaliser une évolution quelconque ; tout se passe comme si le processus était achevé, à l'abri de toute influence, comme si la pénible évolution vers la féminité avait suffi à épuiser les possibilités de l'individu.

Et puis, quelque cinquante pages plus loin, nous trouvons

> La science est susceptible de perfectionnements imprévisibles, la conception religieuse du monde, non ; cette conception, dans ses parties essentielles, reste immuable, et si elle fut erronée, elle le demeurera à jamais.

Ainsi donc, homme et science d'un côté : jeunes, inachevés, imprévisibles, perfectibles ; femme et religion de l'autre, fixées définitivement, sans espoir de la moindre évolution, du moindre perfectionnement.

5. De même, Freud, du moins pour Ernest Jones, resta lié à une seule femme durant toute sa vie : « Il existe peu d'hommes dont on puisse dire qu'ils ont traversé l'existence sans avoir jamais été érotiquement et de façon sérieuse troublés par une femme qui ne fût pas la leur. Et pourtant, tel a été, semble-t-il, le cas de Freud. » Jones, *op. cit.* tome II, p. 445.

6. Rédigées en 1932. Edition française : Gallimard, 1936 ; collection Idées, 1978, pp. 177 et 231.

Bien qu'il ne s'agisse que de suppositions, on peut penser par exemple ceci : si la religion est pour Freud semblable à une femme de trente ans, c'est, puisque sa mère avait vingt ans de plus que lui, dire que la religion est comme une mère qui le maintiendrait jusqu'au bout à l'âge de dix ans. Femme qui effraie parce que, immuable comme la religion, elle ne change pas de désir : avoir auprès d'elle, avec elle à jamais, cet enfant qui parle déjà et qui ne s'en va pas encore. La religion effraie d'être elle aussi immuable et de maintenir les humains dans l'enfance, avant le développement de la puberté.

Qu'il en ait eu conscience ou non, le parallèle se fait dans sa pensée entre la différence des sexes et la différence science-religion. Pour lui, ces deux différences sont celles qui existent entre le possible et l'achevé : homme et science évoluent ; femme et religion n'évoluent plus. Freud a pu échapper à la seconde, pas à la première. Et jamais il ne semble lui être venu à l'esprit que la seconde pourrait servir à échapper à la première.

Freud superstitieux, Freud craignant à juste titre les matrices puisqu'il y reste pris jusqu'à soixante-quinze ans... Les motifs de sa vive opposition au religieux commençaient à s'éclairer.

N'a-t-il jamais rencontré d'expérience religieuse ou de texte qui ait eu pour effet d'appeler un humain au-dehors ? Tout appel religieux n'était-il pour lui qu'un appel à entrer, à s'enclore une fois de plus ? Il semble que oui. Et même, il écrit, toujours dans les *Nouvelles Conférences* (p. 226) :

> L'interdiction de penser qu'émet la religion, dans un but d'auto-conservation, n'est inoffensive ni pour l'individu, ni pour la collectivité humaine. L'expérience analytique nous a montré que cette interdiction, primitivement liée à un certain domaine, tendait à prendre de l'extension, en devenant alors la cause de graves inhibitions dans le comportement de l'individu. Ce phénomène s'observe aussi chez les femmes à qui il n'est pas, même en imagination, permis de s'occuper de sexualité. La biographie de presque tous les personnages éminents du passé montre le rôle néfaste dans leur existence de cette interdiction religieuse de penser.

C'est une grave accusation que Freud porte là ; si la religion interdit de penser (et particulièrement à l'amour), comment

ne pas le rejoindre et comprendre qu'il n'en attend aucune aide, aucun salut ; au contraire, il l'attaque et appelle de ses vœux contre elle une dictature : celle de la raison. Dans le même paragraphe où se trouvent les phrases ci-dessus, il écrit :

> Puisse un jour l'intellect — l'esprit scientifique, la raison — accéder à la dictature dans la vie psychique des humains ! Tel est notre vœu le plus ardent. La raison — sa nature même nous en est garante — ne négligera pas de donner aux sentiments humains et à tout ce qu'ils déterminent la place qui leur est due. Cependant, obligés de se soumettre au joug de la raison, les hommes reconnaîtront qu'elle constitue le plus puissant des liens, celui dont on sera en droit d'attendre d'autres conciliations encore. Tout ce qui s'oppose, comme le fait l'interdiction religieuse de penser, à ce développement est un péril pour l'avenir de l'humanité[7].

Des mots semblables chez Lacan

Je me souviens d'un congrès à Rome, en 1974, durant lequel Lacan disait ceci :

> La religion, je vous dis, est faite pour guérir les hommes, c'est-à-dire qu'ils ne s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas.

En quoi il assimilait la religion au discours du maître, puisque :

> Le discours du maître, par exemple, sa fin, c'est que les choses aillent au pas de tout le monde.

Là encore, fixité où l'humain peut être pris, et le discours du maître de Lacan est comme la femme chez Freud, ce qui enferme dans l'immuable, sans progrès. Il dit la même année, dans son séminaire[8] :

> Dieu est la femme rendue toute.

Religion, total (totalitaire), féminin ont-ils partie liée ? Lui aussi relie — à sa manière — la différence des sexes et le

7. *Id.* On se souvient du mot de Rimbaud, dans *Une saison en enfer :* « Je ne suis pas prisonnier de ma raison, j'ai dit : Dieu. »
8. Séminaire RSI (Réel, Symbolique, Imaginaire, 1974-1975).

religieux. Sans doute y a-t-il dans son œuvre bien d'autres abords de ces questions mais ces phrases ont été prononcées.

Lacan là-dessus n'innove pas après Freud ; comme lui, il estime que le désir qui mène l'être humain vers l'autre sexe est désir de fusion, nostalgie du paradis perdu, retour au lieu maternel. Le désir ne semble pas guider l'humain vers le dehors, il tendrait plutôt d'abord à effacer la séparation de la naissance, à retrouver un soi-disant bien-être en deçà d'elle. (Freud écrit : « Trouver l'objet sexuel n'est, en somme, que le retrouver[9]. »)

La religion, cette matrice, cette hypnose, est-elle finalement responsable de cet état de fait ? Pas même, à ce qu'il paraît, si le désir humain est en lui-même rétrograde. L'homme de désir ne semble pas aller vers sa propre liberté mais vers la reproduction des liens passés ; vers la quête d'une nouvelle chance pour être enfant, enfoui en l'autre... L'amertume de Lacan devant cet échec d'Eros a des accents poignants :

> Cette jouissance de l'Autre, chacun sait à quel point c'est impossible, et contrairement au mythe qu'évoque Freud, à savoir que l'Eros, ce serait faire un, justement, c'est de ça qu'on crève, c'est qu'en aucun cas deux corps ne peuvent en faire un, de si près qu'on le serre. [...] C'est la plus formidable blague.

Pourtant Freud tout à l'heure disait sa libération de ne plus faire un avec sa mère.

La religion, matrice sans sortie, comme la mère ; fournissant le sens de la vie comme le lait, interdisant de penser par soi-même ; la mère interdisant à son enfant de risquer sa vie. Hypnotique, la religion, puisqu'en elle on perd le réel, l'accès à sa propre souffrance, la conscience du bonheur et du malheur, le droit à la mort donc à la vie. Mère et religion : en elles, avec elles, ni liberté ni temps. On est assez rivé à la mère pour ne pas oser vivre sa propre vie.

Impossible de faire vraiment un par fusion, mais impossible de faire vraiment deux, par naissance.

9. *Trois Essais sur la sexualité,* Gallimard, 1962, p. 132.

La différence des sexes est donc le lieu d'un procès à la femme/mère.

La différence des accès à la connaissance, science/religion, est le lieu d'un second procès. A qui ? A Dieu ? A ceux qui l'inventent ?

Pourquoi croire en Dieu en effet si la religion — voie vers Lui — est une emprise totalitaire ? Ce refus porte-t-il au même endroit chez l'incroyant que la foi chez le croyant ? Un cardinal a dit : « Le dieu que nous adorons n'est pas celui que nient les athées. »

Quant à moi, je n'avancerai pas trop vite dans une affirmation pareille. Après l'étonnement de ce qui peut se lire dans le cœur d'un incroyant concernant la religion, une deuxième surprise m'attendait :

Ce qui peut se lire dans le cœur d'un croyant : une expérience

Ceci est une tout autre histoire. Je me trouvais passer quelques jours en montagne avec un ami prêtre et des amis à lui[10], avec un double programme : promenades parmi les fleurs et les sources du printemps et relecture de textes bibliques concernant la Loi et la culpabilité. Parmi ces textes, et même principalement, les deux chapitres de la Genèse concernant le « péché originel ». Je venais de travailler plusieurs années sur « la faute cachée » et ils espéraient que je pourrais leur apporter quelque chose sur ce sujet. Tous les participants à ce séjour étaient d'origine chrétienne, principalement catholique.

Lorsque nous nous mîmes à lire les chapitres 2 et 3 de la Genèse, les commentaires spontanés des uns et des autres m'apparurent curieusement éloignés de ces textes dont, depuis quelques mois, je découvrais, en apprenant l'hébreu, le mot à mot. Ma faible connaissance, alors, de cette langue m'obligeait à ralentir tellement ma lecture que — chance de

10. Je remercie Joseph Thomas et ses amis.

celui qui ne sait pas — chaque verset se gravait dans ma mémoire, dont se trouvaient chassées une multitude d'idées toutes faites, d'images fausses qu'on avait pu m'inculquer autrefois. Comme la nouvelle vision amenée par la lecture littérale était infiniment plus belle que celle qui la précédait, j'avais laissé s'évanouir la première sans beaucoup m'arrêter à ce qui disparaissait ainsi de mon esprit.

Et voilà que je retrouvais toute cette imagerie fausse — je veux dire fausse par rapport au texte, tout simplement — dans l'esprit de ces gens, qui avaient assez d'amitié entre eux et assez de franchise avec eux-mêmes pour la dire tout haut. Même lorsque leur raison — ou les mots du texte — pouvait les conduire à d'autres commentaires, ils continuaient.

Je proposai, plutôt que de lire sans pouvoir lire, encombrés de toutes sortes d'a priori, de fermer les livres et de projeter sur les tableaux muraux ce que chacun croyait être le récit du paradis terrestre et de la faute.

Quitte à vomir des mots, autant le faire sur une feuille blanche.

Le récit perverti

Le récit qui, peu à peu, s'esquissa sous nos yeux était exemplaire. Je reprends à grands traits ce qui était dit et s'inscrivait comme des morceaux de mosaïque sur le mur : Dieu avait été bon, avait donné la vie et le monde à l'homme puis il avait encore créé la femme pour que l'homme ne soit pas seul. Mais Dieu n'avait pas donné à l'homme la connaissance du bien et du mal, qui lui était réservée. L'homme — ou plutôt la femme d'abord, séduite par le serpent, avait voulu s'en emparer — avait mangé du fruit de l'arbre interdit, et en avait donné à l'homme. La faute était de désobéir, d'oublier Dieu ; de faire comme s'il n'était pas là ; de vouloir être égal à lui ; de vouloir vivre sans lui ; de s'enliser dans la sensualité amoureuse... Alors puisque Adam et Eve avaient voulu se passer de Dieu, ne plus dépendre de lui, ils étaient punis et expulsés. Le serpent, bien sûr, les avait tentés. Mais aussi n'était-ce pas

trop facile de lui mettre tout le mal sur le dos, qu'il soit toujours le bouc émissaire de toutes les fautes des humains ?

Lorsqu'on en arriva à dire cela, il y eut une sorte d'arrêt : la figure qui apparaissait derrière le serpent ainsi évoqué était celle d'une sorte de « serviteur souffrant », portant la faute d'autrui, une figure de Messie, de rédempteur. Nous en étions arrivés au court-circuit final, à la confusion entre celui qui amène l'homme à sa perte et celui qui lui apporte le salut. Preuve sans doute que tout ce qui avait été dit précédemment était faussé dès le départ. En fait, ce qui sortait ainsi des mémoires était le discours du serpent sur Dieu : Dieu sait que si vous mangez de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, vos yeux s'ouvriront, vous serez comme des dieux.

Donc, même conclusion que le serpent : Dieu ne veut pas partager avec l'homme la connaissance. L'homme n'a pas à décider lui-même du bien et du mal. Que cette version imaginaire, sinon officielle, du moins présente dans les mémoires, aboutisse à innocenter le serpent, quoi de plus logique puisque c'était en fait sa version à lui ? Mais alors l'humain seul est coupable. Coupable de vouloir connaître, de vouloir exister par lui-même, de sortir de la parole de Dieu.

Cet après-midi que nous passâmes à faire venir au jour le récit qui était resté écrit dans les cœurs, fut pour moi un événement. Non que cela fût nouveau, au contraire. J'y reconnaissais, par bribes, comme chacun, des traits de ce que moi aussi j'avais pu croire se trouver dans le texte. Mais il s'agissait de croyants et ce qui se présentait là aurait pu justifier n'importe quel athéisme. Si Dieu est tel qu'il donne à l'homme la vie sans la connaissance, qu'il l'enferme dans une obéissance infantilisante lui interdisant de vouloir l'égaler, lui donnant une compagne mais à condition que Dieu soit préféré à l'autre sexe... ce dieu est en fait pervers. Il bâtit un monde, y place un être qui devra sans cesse se rappeler qu'il n'est pas un dieu, c'est-à-dire qu'il n'a pas accès à la valeur suprême. Dieu ne veut pas que l'homme le quitte, qu'il grandisse, qu'il devienne autonome, indépendant.

Figure d'un créateur apparemment généreux mais pour mieux tyranniser, n'était-ce pas la même figure que celle que Freud voyait dans la religion : une mère de trente ans qui veut que son enfant reste fixé à l'âge prépubertaire ?

Croyants, incroyants, quelle différence ? Aucune apparemment quant à ce qui était resté écrit dans leur mémoire et qu'ils n'avaient ni les uns ni les autres confronté longtemps aux textes. Les seconds avaient fui définitivement, croyaient-ils, ce dieu pervers, les premiers cherchaient à s'en débarrasser eux aussi et, en tâtonnant, revenaient vers les textes sans pourtant que cette version inscrite dans leur mémoire leur permît de lire librement. Et ce qu'ils venaient chercher, sans le savoir peut-être, dans cette lecture en communauté ne différait pas tellement de ce qu'on cherche dans une cure analytique : reprojeter en parlant à d'autres la fausse histoire inscrite en soi pour s'en libérer et dégager peu à peu un autre récit. L'analysant est en quête de sa mémoire individuelle. Eux l'étaient de leur mémoire collective.

Lorsque nous avions fermé les livres pour laisser se faire ce vomissement de mots, d'images et d'idées, nous ne savions pas ce que cela amènerait et la première réaction fut une consternation. En effet, aucun n'était porteur conscient de l'ensemble du récit pervers mais de quelques traits qui émergeaient dans sa parole. Reste que l'ensemble était d'une cohérence où chacun pouvait reconnaître ce qu'il avait dit, tiré à sa dernière conséquence.

Plusieurs d'entre nous éprouvèrent une sensation de froid, assez semblable à celle qui se produit lorsqu'on a échappé à un grave danger.

Je garde reconnaissance à cet ami et à ce groupe d'avoir accepté avec tant d'honnêteté ma proposition, d'avoir laissé venir à la parole ce que leur raison critiquait même parfois, mais qu'ils reconnaissaient être en eux. Ils m'ont persuadée de ce à quoi je n'avais pas encore accordé assez d'attention à l'époque : *l'importance de l'état dans lequel les récits fondateurs se trouvent dans nos mémoires.*

Où avons-nous pris ça ?

Lacan — qu'il fût croyant ou incroyant — lisait la Genèse de la même façon que n'importe qui, semble-t-il, qui a reçu jadis

une « éducation chrétienne ». Et il me parut surprenant d'entendre de lui ce commentaire qui finalement, bien que fait dans un autre état d'esprit que celui du groupe dont je viens de parler, arrivait aux mêmes conclusions :

> ... Dieu se croit en droit de faire toutes sortes de semonces aux personnes à qui il a fait un petit cadeau du genre « petit-petit-petit » comme on donne aux poulets, il a appris à Adam à nommer les choses, il ne lui a pas donné le Verbe, parce que ce serait une trop grosse affaire ; il lui a appris à nommer. Ce n'est pas grand-chose de nommer [11].

Si l'homme n'a pas d'accès possible à la Parole, au Verbe, me disais-je, on ne voit pas en quoi peut consister une cure psychanalytique ni en quoi elle peut réussir. Justement, Lacan répondait à cette question en ajoutant peu après :

> S'il n'y avait pas le Verbe, qui, il faut bien le dire, les fait jouir, tous ces gens qui viennent me voir, pourquoi est-ce qu'ils reviendraient chez moi, si ce n'était pas pour à chaque fois s'en payer une tranche, de Verbe ?

Doit-on comprendre ici que l'analyste fournirait à l'analysant ce que Dieu lui aurait refusé ?

Ainsi Lacan, Monsieur et Madame Tout-le-monde, sont-ils d'accord lorsqu'ils disent ce qu'ils ont retenu de l'histoire d'Adam et Eve. Mais, me disais-je, puisque j'avais moi aussi plus ou moins souscrit à une telle interprétation, *où avons-nous pris cela ?*

La réponse était bien simple : dans nos Bibles ; j'ai relu les notes de bas de page qui sont supposées expliquer au lecteur la raison de l'interdit donné à Adam (« De l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas »), notes explicatives que j'ai relevées dans trois traductions des plus courantes en langue française, deux du monde catholique, et une édition « culturelle » de haut niveau :

— « Cette connaissance est un privilège que Dieu se réserve et que l'homme usurpera par le péché. » (Bible de Jérusalem.)

— « Le discernement entre le bien et le mal s'est opéré dans le monde divin auquel est réservée cette connaissance et

11. Conférence de presse de Lacan à Rome du 29 octobre 1974, *in Lettres de l'Ecole freudienne,* n° 16, novembre 1975, pp. 19 et 20.

l'homme n'a plus qu'à conformer sa conduite à cette décision venue de Dieu. » (Osty.)

— ... « La science du bien et du mal est réservée à Dieu. » (Bible de la Pléiade.)

Les commentateurs bibliques peuvent se réjouir : ce qu'ils croient a été cru. Des hommes et des femmes que pouvaient passionner ces récits fondateurs à cause de leur foi ou à cause de leur recherche dans le domaine humain, en sont restés alors aux commentaires qui leur étaient proposés, imposés. Barrière, semble-t-il, infranchissable.

La méconnaissance des textes bibliques paraît tout de même surprenante de la part des psychanalystes, particulièrement avertis de l'importance des mots qui doivent être entendus dans la langue même de celui qui parle ou qui écrit. Ceci est tellement fondamental que, freudiens, jungiens, lacaniens, pas un psychanalyste n'accepterait d'étudier et d'interpréter un rêve qui serait entièrement traduit dans une autre langue que celle du rêveur.

Or, en ce qui concerne les textes anciens — la Bible principalement mais c'était aussi vrai de l'usage que Freud fit de Sophocle —, il semble que cette exigence ait complètement disparu. J'ai lu que Freud, bon helléniste, avait aussi appris l'hébreu, langue que Lacan aurait également tenté d'apprendre, m'a-t-on assuré. Mais je ne vois que bien peu de traces, bien peu de fruits de ces connaissances dans les allusions qu'ils font aux textes.

Il s'agit en effet beaucoup plus d'allusions que de commentaires suivis : rarement plus d'un verset à la fois. Et l'on peut faire dire presque n'importe quoi à un texte dont on ne fait qu'un usage « hérétique », c'est-à-dire qui choisit, qui trie dans les Ecritures ce qui plaît — ou déplaît — et laisse le reste de côté.

La belle rigueur de l'écoute de la parole, des mots, des signifiants (écouter ce qui vient, ne privilégier rien tout d'abord) a disparu dans la passion du procès.

Comme si les écrits bibliques étaient tellement nôtres qu'on pouvait prétendre les connaître sans les étudier ? Quel mécanisme du cœur humain joue donc ici ? Cette connaissance a priori, sans recherche, parfois même sans vérification, me rappelle ce qui arrive aux pensées, aux sentiments, aux

souvenirs que le refoulement atteint, qui donc échappent à la conscience et que des préjugés, des projections, des rationalisations désormais recouvrent.

La mémoire collective serait-elle sujette au refoulement et de la même manière que la mémoire individuelle, c'est-à-dire d'autant plus fortement que son objet est plus ancien et qu'il touche au plus fondateur? Le texte biblique m'apparut comme un texte censuré, recouvert, inconsciemment falsifié. La marque du refoulement se lisait dans le fait que ceux qui en parlaient n'y allaient pas voir — ou bien de telle manière qu'ils ne pouvaient y trouver du nouveau, ne voyant là encore que ce qu'on leur avait dit s'y trouver. Devant ce phénomène du refoulement de notre mémoire collective, toutes les catégories que nous pourrions faire (croyants, incroyants, psychanalystes, traducteurs et exégètes bibliques) m'apparaissaient confondues. Tous étaient susceptibles de lire la même chose, d'interpréter semblablement. Et pour moi, je pensais que nous lisions l'état de nos cœurs plutôt que les textes, ce qu'on nous avait dit plutôt que ce qui était écrit, ce que nous avions souffert et souffrions encore plutôt que ce que ces écritures pouvaient peut-être nous révéler.

Une chose encore me frappe : Freud mécréant, agnostique (il emploie lui-même ces vocables) et Lacan plus difficile à étiqueter puisqu'il prétendait qu'inconsciemment tout le monde croyait en Dieu, tous deux font se rejoindre d'une manière ou d'une autre la question de la religion et celle de Dieu avec la femme. Intuition que je n'ai pas retrouvée toujours chez ceux qui se déclarent expressément croyants.

Que le divin, s'il est, soit mystérieusement lié à la différence des sexes et à la différence des générations ne peut échapper longtemps à quiconque pratique la psychanalyse. Ces deux différences constituent l'abscisse et l'ordonnée, pourrait-on dire, de chaque être humain, les deux données fondamentales de l'identité, qui ne peuvent être brouillées sans que s'ensuive une désorganisation de l'être tout entier. Or, ces deux dimensions sont précisément, après le rapport au monde, ce à quoi répondent — non sans mystère il est vrai — les quatre premiers chapitres de la Bible.

Là encore Bible et psychanalyse partagent le même domaine constituant de l'humain formé par les deux axes : sexes et générations.

Pour beaucoup, la religion n'a pas grand-chose à voir avec ceci puisqu'il s'agit des rapports de l'homme avec Dieu.

J'en suis donc venue à me poser une question, centrale pour toute la suite de ma recherche : ce que nous appelons la parole divine, la révélation... a-t-elle ou non à voir avec ces fondements de l'être humain que sont la différence des sexes et des générations, qui conditionnent sa nomination ?

Sinon, la psychanalyse n'en a probablement rien à faire. Libre à chacun d'avoir avec Dieu les rapports qui lui conviennent et qui peuvent entraîner certes des modifications de comportement envers autrui et envers soi-même, une variation dans le sentiment de la liberté, du sens de la vie, de l'espérance...

Mais si le divin (je reprends un terme vague parce qu'un plus précis ne convient pas ici) a partie liée avec l'homme *et* la femme, les parents *et* les enfants, alors la psychanalyse ne peut pas passer sans écouter devant plus de trois millénaires de parole.

Un passage étroit

Une autre surprise a été pour moi la rencontre des textes bibliques eux-mêmes dans la liberté nouvelle que me donnaient à la fois l'expérience personnelle de l'analyse, l'exemple ouvert par Françoise Dolto et l'accès aux langues bibliques et aux commentaires.

La cure psychanalytique et la recherche sur Freud que j'ai menée à sa suite ont donné une impulsion très importante à mon désir de recherche : avec la joie de trouver du neuf me venait un encouragement décisif à l'insolence — au sens de *insolere,* ne pas avoir coutume.

La lecture des commentaires, « insolites » eux aussi, de Françoise Dolto avait confirmé à tout le moins qu'on pouvait lire l'Evangile autrement que comme un livre moralisant, culpabilisant pour l'homme. Elle-même voyait en Jésus de Nazareth quelqu'un qui n'accuse pas l'homme de désirer mais

au contraire l'appelle à plus de désir. Psychanalyste, et qui pouvait s'en tenir à la théorie œdipienne, voilà qu'elle interprétait certaines guérisons, résurrections comme la libération d'un jeune de l'enclos que formait autour de lui le désir de l'un de ses parents. Fameux retournement qui, sans avoir l'air de toucher ni au religieux ni au psychanalytique officiels, pouvait donner à penser du nouveau des deux côtés, pour peu qu'on eût patience avec cette graine-là.

Que la Bible soit le livre le plus commenté permet aussi à mon sens qu'on y trouve toujours du nouveau : là où deux, trois, cent... ont déjà parlé pour dire des choses différentes, l'espace est ouvert à toute parole qui ne reçoit pas les commentaires des anciens comme un ordre de se taire mais comme une invitation à parler à son tour.

Cependant, le passage m'a paru étroit tout d'abord entre une orthodoxie fermée pour laquelle tout a été dit par ceux qui nous précèdent et un libéralisme tellement ouvert qu'il n'y a plus pour lui de rapport à la tradition.

Que le lecteur veuille bien me pardonner de reporter jusqu'à la fin de ce livre la lecture que je crois pouvoir faire du récit biblique concernant Adam et Eve : il est nécessaire à mon sens de faire la route, comme d'ailleurs dans une cure, en remontant, pour terminer par l'origine.

Placé au début de la Bible, il m'a semblé que ce texte se comprenait mieux en remontant la Torah. Jamais je n'ai fait un quelconque progrès dans la compréhension d'un passage biblique sans qu'il éclaire de quelque façon ma lecture de Genèse 2 et 3.

Une lecture « sauvage » et commune

Pour dire comment je suis arrivée au biblique, il me reste à raconter ce qui m'est plus personnel, mais qui a trop d'importance dans ma démarche pour que je le cache au lecteur.

Deux expériences que je partage certainement avec d'autres, que j'ai traversées chacune d'une certaine manière qui n'est pas due qu'à moi, mais au milieu de vie dans lequel je me trouvais en tant que femme ordinaire, mariée, mère de

famille — au milieu professionnel dans lequel je suis arrivée en tant qu'analysante, puis analyste.

La première expérience était simple, quotidienne. Je la partageais avec d'autres parents qui venaient chercher leurs enfants à la sortie de l'école et les emmenaient ensuite goûter et jouer au grand jardin de la tour Eiffel près duquel nous habitions. Cette expérience, c'était la transmission de la mémoire collective à la génération suivante. Ou la non-transmission lorsque ce que nous avions reçu nous apparaissait comme un aliment qui nous avait empoisonnés. Transmission qui se faisait rarement sur un mode systématique mais bien plutôt tissée avec le quotidien, le calendrier des fêtes, les événements de la vie et de la mort ; et les questions des enfants sur tout cela.

Durant presque une dizaine d'années, nous nous sommes retrouvés, mères et enfants, avec parfois la présence momentanée d'un père, d'une grand-mère, d'un grand-père, cinq à sept familles, sans exclusion d'autres plus passagères, qui ont parlé de tout d'une manière qu'on imaginerait plus facilement dans un village africain qu'au sein d'une des grandes villes modernes du monde. Double joie : celle des mères de pouvoir échanger leurs expériences et leurs questions d'éducatrices, discuter comme dans n'importe quel métier, avec des collègues, et celle des enfants que leurs mères soient assez bien occupées entre elles pour les laisser en paix à leurs propres occupations. Bien des choses de cette heure étant reprises le soir, dans des récits aux maris et aux pères, et discutées avec eux. Dans ce contexte a surgi le biblique. Sans doute avons-nous bien des fois évoqué des textes avant qu'un beau jour, un désaccord sur un point incite l'une d'entre nous à apporter le texte même. Lorsque les plus jeunes des enfants du groupe ont eu terminé l'école primaire, nous avions déjà trop goûté à nos discussions et lectures en commun pour y renoncer. L'exégèse au jardin s'est transformée en exégèse de maison.

Parfois, d'autres personnes étonnées nous demandaient comment nous osions nous lancer ainsi dans ces textes difficiles de façon « sauvage », c'est-à-dire sans expert, sans guide, sans maître. Notre pari, notre confiance se sont vite trouvés confirmés : cinq femmes s'estimant égales entre elles, assez proches pour se comprendre, assez différentes pour se

surprendre, sans l'intimidation d'un savoir préalable ou d'une hiérarchie ; dans la mémoire et la parole desquelles étaient présents leurs maris, leurs enfants, leurs parents, elles-mêmes (chacune avec son passé, ses opinions politiques, sa première formation religieuse, chrétienne pour toutes mais différente) ; présents aussi à leur esprit le peuple duquel elles étaient et le monde dont les nouvelles parvenaient ; femmes qui s'étaient donné le droit de dire chacune la pensée qui lui venait après la lecture commune, ces cinq femmes pouvaient avancer sans se perdre dans la Bible.

La question de l'accès aux textes bibliques eux-mêmes s'est rapidement posée. Au début, seule la variété des traductions nous permettait de les interroger. Peu à peu, nous fûmes persuadées de l'écart idéologique important que chaque époque, chaque groupe introduisait dans la traduction de la Bible. L'étonnement, parfois l'indignation du groupe devant les détournements de sens d'un passage me confirmèrent personnellement dans une exigence déjà née à propos de Freud et de Sophocle : la nécessité d'entendre les écrits dans la langue où ils ont été pensés et rédigés.

Cette lecture coïncidait avec la parution de la première traduction d'André Chouraqui. Chaque fois que nous nous reportions à son texte, une saveur tout à fait nouvelle du passage étudié nous parvenait qui avait trop le goût de la vie même pour que nous ne le reconnaissions pas. Cette traduction ne se suffisait pas à elle-même comme une œuvre définitive, totale ; elle insufflait seulement à d'autres, éventuellement plus claires, la respiration du vivant, le mouvement du désir, la saveur des émotions.

Pour moi, ce fut une vraie nouveauté : le texte biblique pouvait être porté à 37°. Et à cette température du corps humain vivant, il circulait autrement en nous et entre nous. L'œuvre d'André Chouraqui, œuvre d'un juif qui avait grandi dans l'espace entre juifs, chrétiens et musulmans me semblait tenir de ce lieu-là sa richesse même. Ceci n'était pas sans me rappeler un autre juif, qui avait pu planter son œuvre dans un autre carrefour, la capitale d'un empire catholique, Vienne, en usant de la langue la plus protestante, l'allemand : je parle ici de Freud.

A son modeste niveau, notre petit groupe d'exégètes de

quartier profitait du même type de force et de lumière : il ne se trouvait jamais qu'une erreur, qu'un détournement imaginaire du texte par l'une de nous ne fût interrogé et corrigé par les autres : non pas tant par le savoir de l'une ou de l'autre que par la situation même d'altérité dont, d'ailleurs, nous découvrions peu à peu que les textes bibliques s'occupaient sans cesse.

Ce fut le début, ou plutôt la fondation dans ma vie de mon amour du texte biblique *et* de ce mode de travail. Je reste depuis ce temps persuadée que le biblique n'est pas accessible en solitaire.

Le dernier mot

Et puis aussi, *last but not least,* le biblique était apparu dans ma propre analyse de deux façons :

Au fur et à mesure de son déroulement, parce que tout d'abord cela faisait partie de ma culture, du capital de récits, d'images, de paraboles qu'on m'avait transmis avec le langage et il n'était pas étonnant que je m'en serve comme d'outils verbaux au même titre que des chansons, des légendes, des œuvres littéraires, des films et des histoires humoristiques.

La tradition biblique joua encore d'une autre façon. Et ce qui se passa à la fin de mon analyse répondit pour moi à la très pertinente question de René Major : la psychanalyse, qui dénoue tous les liens, par quoi est-elle elle-même déliée ?

La psychanalyse dénouait donc en moi peu à peu les « liens de servitude », surtout ceux qui, comme pour tout un chacun, me liaient à ceux que j'aimais. Défaire des liens et en même temps rendre possibles les relations. Tâche infiniment délicate de l'analyse.

L'analyse est donc dissolvante, comme son étymologie grecque l'indique, des attachements, des rapports aliénés à l'autre. Mais aussi, elle en vient à attaquer, au sens chimique, la substance qui cimente ces liens, substance bien souvent prétendument religieuse.

Je découvrais que si « religieux » veut dire : possession par Dieu et par tous ceux auxquels Dieu serait supposé me lier, ce religieux-là ne résistait pas à quelques années d'écoute de la

parole insoumise en moi, celle que révèlent les lapsus, les symptômes et les rêves. Le mot idole ne m'était pas encore parvenu avec la force et la lumière qu'il m'apporterait plus tard, mais je savais, d'expérience, qu'un certain dieu, garant de l'asservissement d'une femme à ses parents, son mari, ses enfants, aux figures d'autorité de son pays et de son Eglise, ce dieu-là était soluble dans le Verbe, dans la parole telle qu'elle avait lieu dans une cure psychanalytique, où beaucoup de ce qui me paraissait certain et heureux de mon passé s'était révélé comme un malheur travesti, où les larmes, au contraire, s'avéraient annonciatrices d'une libération et les manques retrouvés, rendant possible un très nouveau bonheur.

Fin donc, au cours de l'analyse, de la religion qui veut qu'aimer signifie avoir ; et qu'obéir signifie consentir à son propre anéantissement. A cette époque, je ne pensais pas que le passage, au cours de l'analyse, des questions familiales aux questions religieuses fût autre chose que mon trajet personnel.

Le travail de l'inconscient m'emmenait vers les sources de notre éthique, les traditions juives et chrétiennes ; je ne l'avais pas décidé, c'était ainsi. Plus tard, je devais constater que bien d'autres l'avaient expérimenté comme moi. Le voyage dans la mémoire individuelle conduisait au seuil de la mémoire collective.

Il y eut, enfin, le moment très particulier de la fin de l'analyse. Les choses n'eurent pas lieu comme je les avais imaginées, ou même comme on avait pu m'en parler de manière théorique. Pas non plus sans doute comme l'analyste l'attendait.

Je travaillais à cette époque-là comme psychologue de recherche, sur un sujet que la psychanalyse n'était pas parvenue à éclairer. Bien sûr, elle venait de là, mais semblait ne plus reconnaître, dans sa pratique, la trace de son origine. Il s'agit de l'hypnose.

Je m'étais beaucoup interrogée sur ce qui faisait l'efficacité de la psychanalyse et la réponse alors habituelle (« la prise de conscience ») m'avait amenée à poser ainsi mon projet de recherche : refaire le parcours de Freud pour voir si quelque chose de nouveau viendrait au jour. La prise de conscience

était liée à la parole, mais elle pouvait, semblait-il, s'en trouver dissociée dans l'état hypnotique, comme l'avait noté Lacan.

J'en étais donc à lire les écrits de la grande période de l'hypnose dans notre pays, principalement de Mesmer à Charcot et, sur le plan clinique, à interroger les patients qui venaient, dans le centre où je travaillais, demander à être hypnotisés pour être guéris. (Que demandaient-ils ? Comment imaginaient-ils que le traitement pouvait les guérir ?)

Dans les livres écrits par les hypnotiseurs du XVIII[e] siècle, je découvrais bien des notations cliniques qui faisaient apparaître leur écoute parfois très fine des patients, le respect qu'ils pouvaient éprouver à leur égard et, contrairement à l'image que je me faisais de l'hypnose comme usage autoritaire de la parole, une humilité de certains thérapeutes devant le malade que Freud n'avait pas toujours su avoir.

Une phrase m'avait particulièrement frappée, d'un patient à son hypnotiseur : « A partir de telle date, vous ne pourrez plus m'hypnotiser. » Et l'hypnotiseur de noter que s'il forçait cette limite, le patient entrait dans un état mental de confusion.

Depuis longtemps déjà, j'avais ressenti la cure psychanalytique comme n'amenant à la guérison que par voie de conséquence. Comme (me disais-je) un enfant qu'on parviendrait à faire naître irait mieux d'être né. Contrairement à beaucoup d'analystes de cette époque, surtout lacaniens, je continuais de penser qu'on pouvait espérer de la psychanalyse la guérison de symptômes, mais non pas comme en médecine par soins — ajouter telle substance, diminuer telle autre et retour à l'état de santé antérieur — mais par sortie.

L'analyste, en se laissant prendre par moi pour un « influenceur », m'avait peu à peu, parce qu'il n'exerçait pas le pouvoir que je lui prêtais, fait sortir de diverses emprises psychiques. Je *prenais* conscience, et il me laissait la prendre. J'avais vu que, dans l'hypnose, aucun sentiment négatif, aucune opposition à l'hypnotiseur n'est possible. Lorsqu'ils se produisent, le sujet sort de l'état hypnotique et le traitement est interrompu. La psychanalyse, elle, sans manier directement la suggestion, met bien en place un cadre où les situations passées d'influence peuvent être revécues ; mais pour aider l'analysant

à s'en dégager. L'opposition, la contestation, la colère, éloignées par l'hypnotiseur, sont ici bienvenues.

L'analyste accueillait tous les sentiments qui permettent de sortir de l'hypnose ; où trouver ce qui permet de sortir de la relation avec ce dernier « influenceur » ?

Ma quête de vérité — qui passait à travers toute mon histoire personnelle — rejoignait un jour celle de ma famille, de ma province, de mon peuple, de l'assemblée de peuples auxquels il appartenait ; j'arrivais aux sources de leur parole, chrétiennes, et à la source de ces sources, juive.

A partir de là, passer une heure avec moi qui n'étais plus la même, avec d'autres eux aussi devenus autres, me devint plus important qu'une séance. Là je trouvai le point hors analyse qu'il me fallait.

Je vins encore chez l'analyste quelque temps ; pour parler *de* l'analyse : pour revisiter avec lui ce qu'avait été le chemin parcouru, ce que nous pouvions nous en dire. Il accepta de ne plus comprendre. Entre lui et moi, une ombre s'établit, qu'il respecta. Le dernier mot fut, je crois, « mystère ». Je partis.

CHAPITRE II

L'INCONSCIENT ET « TU AIMERAS TON PROCHAIN COMME TOI-MÊME »

> Tu aimeras ton prochain comme toi-même.
> Célèbre dans le monde entier, cette maxime est plus vieille à coup sûr que le christianisme, qui s'en est pourtant emparé comme du décret dont il avait lieu de s'estimer le plus fier. Mais elle n'est certainement pas très ancienne.
>
> Sigmund FREUD
> *Malaise dans la civilisation.*

Freud commet ici deux erreurs : il attribue aux chrétiens sinon l'invention du moins le choix, comme loi majeure, de ce précepte, ignorant apparemment où ils l'ont trouvé ; alors qu'il fait partie de la Torah, c'est-à-dire du cœur de l'enseignement juif et qu'il est reconnu par des maîtres du judaïsme comme l'un de ses principes fondamentaux. De plus, ignorant sa provenance, Freud ne peut évidemment pas donner la phrase entière et sans doute eût-il été bien étonné si quelqu'un lui avait présenté les versets 17 et 18 du Lévitique qui bouleversent le sens habituellement reçu, transmis à Freud comme à tant d'autres avec cette évidence particulière de l'erreur lorsqu'elle est largement partagée.

Mais avant de confronter Freud et le texte biblique, je raconterai la première séance d'une cure analytique où le « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » a joué un rôle décisif.

Une femme invoque le commandement

J'exerçais depuis peu la psychanalyse et il arrivait que des collègues, des médecins, m'adressent des personnes qui ne demandaient pas une cure classique ni une psychothérapie, ignorant d'ailleurs presque tout de cette méthode, mais avaient à l'évidence besoin de parler avec quelqu'un formé à l'écoute de l'inconscient.

La personne dont je rapporte ici le premier entretien ne relevait apparemment pas d'une analyse ; cette femme d'une trentaine d'années venait d'une culture très éloignée du monde occidental, si ce n'est par une lointaine colonisation. Ayant passé son enfance dans la brousse, elle n'était pas allée à l'école française bien longtemps. Sa religion, elle aussi peu courante en France et qui occupait une grande place dans sa vie, l'amenait à se méfier fortement de l'influence que pourrait exercer sur elle un traitement psychologique fait par quelqu'un de culture judéo-chrétienne formé à une discipline plus ou moins scientifique et athée.

D'après le médecin qui me l'adressait, elle était en dépression et d'après elle, elle se trouvait dans une situation impossible : sans raison de maladie, elle ne pouvait plus se lever le matin ni se rendre à son travail — un commerce qu'elle tenait avec son mari. Elle ne trouvait plus même l'énergie de s'habiller, de faire la cuisine. Et cela depuis qu'un infirme dont elle avait jusqu'ici porté seule la charge lui avait été retiré pour être placé dans une institution.

Sans doute est-ce l'insupportable de sa situation, l'absurde de son impossibilité à travailler, elle qui en avait toujours tant fait pour les autres, qui l'avait décidée à accepter de rencontrer un psychothérapeute.

Elle venait donc à la fois épuisée et pleine de méfiance à mon égard. Parlant peu, elle répondait par oui ou par non à mes questions. Le silence s'étendait. Jusqu'au moment où elle me demanda de quelle religion j'étais.

Que me demandait-elle en m'interrogeant sur ce point ? J'essayai de l'aider à en dire un peu plus. Après un moment de réflexion, elle formula ce qui était pour elle le minimum exigible de communauté entre nous : que du moins — quelle

que soit le nom de ma religion — je sois d'accord avec elle sur ceci : « Aimer son prochain comme soi-même. »

Je ne voyais pour ma part aucune objection à faire à cette condition et j'admirais la sûreté de jugement avec laquelle elle avait choisi comme critère une parole plutôt que l'appartenance à une Eglise et, parmi ces paroles, la loi de relation sans doute la plus universelle dans toutes les communautés monothéistes.

Ayant reconnu ensemble cette phrase comme fondatrice dans nos vies respectives, il ne se trouva pas plus d'obstacle à une cure par la parole qu'il ne s'en présente habituellement entre analysant et analyste de même culture, de même ethnie. Le travail pouvait donc commencer. Or, après avoir ainsi posé la loi d'amour du prochain, la toute première chose qui lui vint à la parole fut une quantité de reproches envers son mari.

Ayant retracé seulement notre premier entretien, j'en ai dit assez pourtant pour pouvoir réfléchir en formulant comme je le peux ce qui venait d'avoir lieu. Dire à l'autre : Partagez-vous avec moi le commandement « Aimer son prochain comme soi-même » ?, c'est vérifier si une loi de relation est bien posée entre soi et l'autre, lui demander de vous aimer comme lui-même, de vous respecter, de vous reconnaître les mêmes droits que lui. C'est poser une loi d'équité. Pourquoi fallait-il que cette loi fût « religieuse » ? En effet, elle ne m'avait pas demandé mes opinions philosophiques, politiques, mes principes d'humanisme, mais ma religion. (Les « droits de l'homme » ne suffisaient-ils pas comme garantie ?) Situant ce précepte comme religieux, elle me demandait de le reconnaître comme issu d'un point hors du monde, c'est-à-dire sur lequel ni elle ni moi n'avions de prise, et sans que l'auteur du précepte fût nommé — sans doute ne l'appelions-nous pas du même nom —, il était placé, par le mot même de religion, dans un ciel, c'est-à-dire un endroit que l'homme n'habite pas ; et reconnu comme le dieu, c'est-à-dire quelqu'un qui parle sans être sous l'emprise d'aucun autre.

De là venait la grande sécurité si je reconnaissais cela avec elle : il y a un être parlant, situé de telle manière par rapport à vous et à moi que nous ne pourrons jamais modifier sa parole et celui-là a dit : « Aimer son prochain comme soi-même. »

Or, à peine ce précepte d'amour était-il énoncé entre nous

avec un garant hors monde, un garant éternel en filigrane, la première chose qui se présentait à l'esprit de cette femme était apparemment sa transgression, en « disant du mal de son mari ».

Elle s'en est étonnée elle-même, et plus tard choquée, car les reproches au mari ont peu à peu conduit, à travers des reproches à l'analyste, à d'autres reproches jamais dits et d'autres encore, jamais pensés, vis-à-vis de ceux qu'elle considérait comme ses plus proches.

Moi qui, à l'époque, n'avais pas lu le Lévitique, je ne voyais que deux arguments possibles pour que ses scrupules ne l'arrêtent pas en chemin. L'argument de la vérité : ces reproches et cette colère étaient en elle, ils venaient à ses lèvres ; et quand bien même ils ne disaient pas le vrai sur les autres, il était vrai qu'elle les trouvait en elle comme une réalité. L'argument de l'amour : est-ce que toute cette colère qui sortait d'elle en séance l'empêchait d'aimer ses proches ? Avec un certain étonnement, elle découvrit que si cela entraînait à court terme des conflits, à plus long terme, les relations se transformaient mais n'étaient pas détruites, tout au contraire.

Combien de fois un psychanalyste n'a-t-il pas entendu l'étonnement de son patient ? Ayant enfin osé commettre ce qu'il croit être l'irréparable — c'est-à-dire par exemple signifier à quelqu'un le reproche le plus grave qu'il gardait depuis si longtemps en lui de peur de détruire une relation —, il s'aperçoit que les choses entre lui et l'autre non seulement ne vont pas plus mal mais, après un temps de bouleversement, vont résolument mieux. Incroyable mais vrai : cela même qui devait causer la perte d'une relation est l'instrument de sa mutation vers une nouvelle vie.

Le reproche pouvait donc être accepté au minimum comme un mal pour un bien, même par celui qui a appris de son éducation « religieuse » qu'il ne fallait pas dire du mal d'autrui.

Mais il y a d'autres façons de réagir à ce qui se passait là. Pour celui qui est pris dans la mode intellectuelle (parisienne particulièrement) où l'on ne craint rien tant que d'être dupe, d'être surpris en flagrant délit de croyance, il est évident qu'une loi n'est posée que pour être transgressée. Cette

femme vient de parler d'amour — elle s'empresse de dénigrer son mari. Pour ceux qui pensent ainsi, la vérité sur l'humain est toujours du côté le plus triste, le moins beau ; le malheur et la haine toujours plus « scientifiques » que le bonheur et l'amour.

D'autres qui, sans la lire, veulent à tout prix sauver la Bible diraient peut-être : cette femme aime son mari comme elle s'aime ; avec culpabilité, animosité — ce sont en fait des autoreproches. Autoreproches qui alors leur paraissent curieusement ne pas transgresser la loi d'amour puisqu'ils sont dirigés contre le sujet lui-même.

N'étant ni du réseau parisien des intellectuels, ni de celui des religieux inconditionnels, je me suis laissé conduire par la parole qui venait en cette femme lorsqu'elle n'avait rien d'autre à accomplir que de la dire.

Après ce qui s'est passé avec elle lors du premier entretien, je raconterai encore ce qui se passa la dernière fois que nous nous sommes rencontrées.

La cure était terminée depuis plusieurs mois, à sa demande, parce qu'elle allait bien maintenant, qu'elle avait pu modifier en elle et autour d'elle ce qu'il lui était nécessaire de modifier pour que chaque jour qui se lève ne soit plus une lutte perdue d'avance, une suite d'actes totalement prévisibles, une voie barrée au possible et au nouveau.

Un soir, en fin de semaine, ma journée de travail étant achevée depuis un moment, on sonne à la porte. J'ouvre et trouve mon ancienne patiente qui me remet avec un grand sourire un plat rempli d'un mets qu'elle a préparé elle-même, plat traditionnel de fête dans son pays d'origine. Elle me dit qu'un passage au four suffira pour qu'il soit prêt. « Pour vous et ceux de la maison. » Je la remercie, surprise, ne trouvant pas de mots. Point n'est besoin d'ailleurs que j'en trouve : elle ajoute aussitôt qu'elle a attendu plusieurs mois pour voir si elle continuait d'aller bien ; elle passe ce soir avec ceci pour me dire merci ; et à présent elle s'en va vite à l'office religieux de sa communauté.

Le décalage de nos cultures donnait-il à l'acceptation ou au refus de ce don une portée et un sens différents de ceux qu'ils

auraient eus entre Européens par exemple ? Je l'acceptai en pensant : cette femme qui au début a posé une parole de Dieu entre nous, promesse ou loi mais de toute façon parole-frontière d'être dite par un Autre — voici qu'elle met aujourd'hui ce plat, que je partagerai avec ma famille, avec l'invité de passage. Et ce plat pour ma maisonnée, elle me l'apporte alors qu'elle-même est en route vers sa communauté. (Je me formulais ainsi les choses : là où était l'analyste pour l'analysant se trouve désormais la communauté. Ayant trouvé communauté, l'ancien analysant peut aussi reconnaître l'analyste dans sa propre communauté.)

Freud dénonce le commandement

Après avoir parlé de cette femme qui mettait sa confiance dans « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », je reviens à Freud qui, lui, s'en méfie au plus haut point. Et pourtant, cela lui fait le même effet qu'à elle ; le mouvement d'esprit chez le grand savant incroyant est exactement le même que chez la petite commerçante pieuse.

Qu'ils aiment ou qu'ils n'aiment pas le commandement, de toute façon, la parole qui vient ensuite à leurs lèvres est exactement de même nature.

Freud pose tout d'abord des questions qui contestent la validité du « Tu aimeras... » :

> Pourquoi serait-ce là notre devoir ? Quel secours y trouverions-nous ? Et avant tout, comment arriver à l'accomplir ? Comment cela serait-il possible[1] ?

Suit alors un grand paragraphe sur le thème :

> Si j'aime un autre être, il doit le mériter à un titre quelconque... [...]. Il mérite mon amour lorsque par des aspects importants il me ressemble à tel point que je puisse en lui m'aimer moi-même [...] tous les miens apprécient mon amour pour eux comme une préférence ; il serait injuste à leur égard d'accorder à un étranger la même faveur.

1. *Malaise dans la civilisation,* pp. 61 et 62. *G.W.* tome 14, p. 468.

Freud fait alors la description du « prochain », ignorant que le commandement est donné au seul peuple d'Israël comme loi de relation interne, entre Juifs[2], il dénonce l'usage universel d'un tel précepte comme impossible et il a raison : nul ne peut « aimer » l'univers entier. Freud, guidé par son désir de vérité, son réalisme en matière de sentiments humains, conteste ce qu'il croit être l'injonction biblique — un amour universel ; en réalité, il rétablit, il réinvente le contexte du commandement et sa limitation : « Tu aimeras ton prochain... » Le Lévitique n'en demande pas plus, semble-t-il.

Ayant rétabli sans le savoir la situation du texte, voilà qu'il retrouve en acte le texte lui-même qu'il paraît toujours ignorer — et comment ne pas admirer avec quelle sûreté d'aveugle qui voit sans yeux. Nous verrons cela confirmé par les versets bibliques tout à l'heure.

Exactement comme la patiente dont je rapportais le début de cure, Freud se met alors à faire des reproches ; pour montrer au lecteur que ce commandement est impossible, il parle de cet autre qu'il devrait aimer :

> Non seulement cet étranger (*Fremde*) n'est en général pas digne d'amour mais, pour être sincère, je dois reconnaître qu'il a plus souvent droit à mon hostilité et même à ma haine. Il ne paraît pas avoir pour moi la moindre affection ; il ne me témoigne pas le moindre égard. Quand cela lui est utile, il n'hésite pas à me nuire ; il ne se demande même pas si l'importance de son profit correspond à la grandeur du tort qu'il me cause. Pis encore : même sans profit, pourvu qu'il y trouve un plaisir quelconque, il ne se fait aucun scrupule de me railler, de m'offenser, de me calomnier, ne fût-ce que pour se prévaloir de la puissance dont il dispose contre moi.

Freud n'est pas loin ici de retrouver la plainte des Psaumes et des Prophètes : « Ils m'ont haï sans raison. » En résumé : Je ne puis aimer l'autre car il m'offense. J'en viens donc à le haïr.

2. Je ne rouvre pas ici le débat de la zone d'application de ce commandement. Mais pour ne pas le clore non plus, je note que le prochain pour Israël, c'est aussi « l'étranger qui séjourne avec vous » dont il est dit « tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte » (Lévitique, 19, 34). Et si les textes et les commentaires rabbiniques fournissent diverses interprétations quant à l'attitude envers le païen, on peut lire par exemple en Exode 23, 4 : « Si tu trouves le bœuf ou l'âne de ton ennemi, égaré, aie soin de le lui ramener. » (Bible du Rabbinat.)

> Certes, si ce sublime commandement était ainsi formulé : « Aime ton prochain comme il t'aime lui-même », je n'aurais alors rien à redire.

(Freud ajoute : « Mais il est un second commandement qui me paraît encore plus inconcevable et déchaîne en moi une révolte plus vive encore : " Aime tes ennemis ", nous dit-il. » Là encore, il commet une erreur : le commandement est au pluriel : « Aimez vos ennemis » (Matthieu, 5, 4) ; il corrige cette erreur lui-même, sans le savoir à nouveau, en donnant un « nous » comme entendeurs de ce commandement qui n'a justement pas été donné à un individu seul. Mais ceci nous entraîne pour le moment trop loin.)

Aimer ou reprocher

Deux personnes devant le même précepte, qui, si elles se rencontraient, se jugeraient aux antipodes l'une de l'autre devant ce « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » : l'une qui croit au ciel et l'autre qui n'y croyait pas, l'une qui invoque le commandement comme loi de relation, l'autre qui le révoque comme tel. Pourtant, tous deux — Freud et ma patiente — lui ont donné la même suite : des reproches faits à autrui parce que son attitude, ses actes rendent difficile ou impossible d'observer le commandement.

Reprocher et aimer sont donc ressentis comme opposés. On ne peut pas aimer son prochain parce qu'on a des reproches à lui faire (Freud), ou bien on voudrait bien l'aimer mais on a des reproches à lui faire. Nous avons tous vécu les délices des « lunes de miel » au début des relations amoureuses ou amicales, alors qu'aucun malentendu, aucune offense n'a encore troublé les sentiments qui naissent. Ensuite, vécu la difficulté d'employer encore le verbe aimer tandis que s'accumulent en nous des reproches parfois informulés, gardés en soi. Allons-nous les dire et commencer un conflit, ou les conserver en nous-mêmes ? Mais ils empoisonnent notre affection pour l'autre et arrêtent notre élan vers lui, vers elle. Qui sait s'ils ne sortiront pas un jour, ces reproches, avec violence, au mauvais moment, dans une colère si vive qu'elle nous aveuglera et rendra nos paroles irrecevables par l'autre,

provoquant chez lui non pas le retour sur sa propre conduite, mais le sentiment d'être à son tour injustement violenté ? Serions-nous coincés des deux côtés ? Si on ne peut aimer parce qu'on a des reproches et que ne pas reprocher conduise à ne plus aimer, que faire ?

J'en prends pour exemple Freud, encore, face à son père et à sa mère. Pour lui, la mère, sa mère, est insoupçonnable, incritiquable, irréprochable au sens où l'on ne saurait lui faire reproche. Ainsi, lorsqu'il évoque l'agressivité en tout être humain, manifeste selon lui dès l'enfance, il ajoute :

> Elle constitue enfin le sédiment qui se dépose au fond de tous les sentiments de tendresse ou d'amour unissant les humains, à l'exception d'un seul peut-être : du sentiment d'une mère pour son enfant mâle[3].

Une mère envers son fils, jamais agressive ? Qui croirait cela ? Mais par ailleurs, Freud dénie à la mère une véritable importance pour l'enfant. Cherchant l'origine du besoin religieux, il écrit : « Je ne saurais trouver un autre besoin d'origine infantile aussi fort que celui de protection par le père[4]. »

Or, le père est le seul auquel justement il aura osé faire sinon de grands, du moins de petits reproches et même les publier (après la mort de celui-ci, il est vrai). Cette mort a été le grand deuil de sa vie. Rien de semblable lorsque sa mère meurt, beaucoup plus tard, il est vrai, et lui-même déjà vieux et malade. Mais il se déclare soulagé et ne va pas à l'enterrement.

Mère irréprochable ? J'en trouve encore la confirmation dans cette célèbre analyse d'enfant, menée par Freud à travers le père de l'enfant, dans un passage où est mise en question la « tendresse » de la mère pour son petit Hans (le prenant dans son lit, le laissant venir avec elle aux toilettes mais appelant son petit pénis « une cochonnerie ») :

> Nous devons aussi prendre le parti de la mère de Hans, si bonne et si dévouée. Le père l'accuse, non sans apparence de raison, d'avoir amené l'éclosion de la névrose par sa tendresse excessive pour l'enfant et par son trop fréquent empressement

3. *Malaise dans la civilisation,* p. 67.
4. *Ibid.,* p. 16.

> à le prendre dans son lit. Nous pourrions aussi bien lui reprocher d'avoir précipité le processus du refoulement en repoussant trop énergiquement les avances de l'enfant (« C'est une cochonnerie »). Mais elle avait à remplir un rôle prescrit par le destin et sa position était difficile *(Aber sie spielt eine Schicksalsrolle und hat einen schweren Stand)*[5].

Le père formulait un reproche, Freud, en fait, en ajoute un autre (« Nous pourrions aussi bien lui reprocher... ») puis efface tout en plaidant à la fois l'irresponsabilité (*Schicksal,* destin, fatalité) et les circonstances atténuantes (situation difficile). Mère irréprochable donc, malgré ce qu'on pouvait lui reprocher, parce que ses actes sont écrits d'avance par le destin, fixés dans un rôle immuable. Nous retrouvons là la mère-religion du chapitre précédent, celle dont l'évolution est arrêtée. Du même côté donc, la femme-mère, la religion, le destin, la non-agression, le non-reproche... le non-amour, rien à lui reprocher, une relation qui fait exception à toutes les relations... Mais « enfin libre » quand elle meurt. Le seul parent dont Freud portera le deuil, son père[6], est le plus imparfait, celui auquel il a été bien près de reprocher des fautes graves et qu'il a osé présenter au public comme un homme faillible, dans *l'Interprétation des rêves.*

La Bible : reprocher pour aimer

Quel est donc le texte biblique, si contestable ou si difficile, qui commande l'amour du prochain et dont la simple évocation semble déclencher le reproche envers autrui ? (Comment aimer ce qui n'est pas aimable ?) Le fameux commandement est situé au chapitre 19 du Lévitique, chapitre qui commence ainsi :

> YHWH parla à Moïse pour dire : Parle à toute la communauté des enfants d'Israël et tu leur diras : Soyez saints, car je suis saint, moi, YHWH, votre Dieu.

Et notre « Tu aimeras... » s'inscrit dans un ensemble de prescriptions religieuses, morales et cultuelles qui peut être

5. *Cinq Psychanalyses,* PUF, 1967, pp. 109 et 110.
6. « La mort de mon vieux père m'a profondément affecté [...], il a joué un grand rôle dans ma vie. » (Lettre à Fliess du 26 octobre 1896, in *Naissance de la psychanalyse.*)

considéré comme « loi de sainteté » (chapitres 17 à 26). Le chapitre 19 qui s'y trouve a été sous-titré par Chouraqui : « Justice pour tous. » Il vient après un ensemble d'interdits matrimoniaux et sexuels, dont une série d'interdits d'inceste formulés ainsi : « Tu ne découvriras pas la nudité de... »

Encore une remarque avant le texte lui-même : en hébreu, ce n'est pas un passage obscur et les traductions elles-mêmes ne varient pas trop. Je reste cependant sensible à une chose : quand un verbe hébreu n'est pas à l'impératif, il ne me paraît pas correct de le traduire en français par un impératif. Or, dans ce passage, comme dans beaucoup de commandements bibliques, les verbes sont, non à l'impératif, mais à l'inaccompli. Difficile de rendre compte simplement de ce qu'est l'inaccompli ; temps d'une action encore inachevée par opposition à l'accompli (action terminée), il ne recoupe pas tous les emplois de notre futur. Mais il comporte tout de même la dimension d'avenir que l'impératif n'a ni en hébreu ni en français. Je reste persuadée qu'il n'est pas équivalent de dire à quelqu'un « Ne tue pas » ou « Tu ne tueras pas »[7].

Voici donc les deux versets bibliques tels que nous les offrent sept traductions françaises actuellement accessibles :

Lévitique, 19, 17-18

LA PLÉIADE

(17) Tu ne haïras pas ton frère en ton cœur, tu devras corriger ton prochain et tu n'encourras pas de péché à cause de lui (littéralement : tu ne porteras pas...). (18) Tu ne te vengeras pas, tu ne garderas pas rancune envers les fils de ton peuple, mais tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Iahvé !

CHOURAQUI

(17) Ne hais pas ton frère en ton cœur.
Admoneste, admoneste ton prochain :
ne te charge pas de faute pour lui.

7. Il n'est pas sans intérêt que le Décalogue juif soit à l'inaccompli tandis que le code d'Hammourabi était à l'impératif. Cette non-distinction entre inaccompli et impératif dans la traduction de A. Chouraqui était un des choix que je me permettais de ne pas suivre, et qu'il a lui-même abandonné dans la seconde traduction.

(18) Ne te venge pas,
ne garde pas rancune
contre les fils de ton peuple,
et tu aimeras ton semblable comme toi-même.
MOI, YHWH.

OSTY
(17) Tu ne haïras pas ton frère en ton cœur,
tu devras reprendre ton prochain, pour ne pas te
charger d'un péché à cause de lui.
(18) Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas
[rancune] aux fils de ton peuple, mais tu aimeras
ton prochain comme toi-même : je suis Yahvé !

RABBINAT
(17) Ne hais point ton frère en ton cœur : reprends ton prochain, et tu n'assumeras pas de péché à cause de lui. (18) Ne te venge ni ne garde rancune aux enfants de ton peuple, mais aime ton prochain comme toi-même : je suis l'Eternel.

JÉRUSALEM
(17) Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère. Tu dois réprimander ton compatriote et ainsi tu n'auras pas la charge d'un péché. (18) Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas de rancune envers les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Yahvé.

TOB
(17) N'aie aucune pensée de haine contre ton frère. Mais n'hésite pas à réprimander ton compatriote pour ne pas te charger d'un péché à son égard ; (18) ne te venge pas, et ne sois pas rancunier à l'égard des fils de ton peuple : c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. C'est moi, le SEIGNEUR.

BIBLE VERSION SEGOND
(17) Tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur ; tu auras soin de reprendre ton prochain, mais tu ne te chargeras point d'un péché à cause de lui. (18) Tu ne te vengeras point et tu ne garderas point de rancune contre les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis l'Eternel.

Commentaire

Quelques précisions de mots tout d'abord :
Au verset 17, l'hébreu emploie deux fois le même verbe

(littéralement : reprocher, tu reprocheras) ; le verbe à l'infinitif employé à côté d'une forme personnelle du même verbe est une tournure typiquement hébraïque pour renforcer une phrase, ce que l'on traduit en français par un adverbe (« assurément, certainement » ; ou par un autre verbe ; dans notre verset 17, quand ils ne l'ont pas laissé de côté, les traducteurs ont choisi : *tu devras* corriger..., *n'hésite pas* à réprimander...) tandis que Chouraqui traduit : « Admoneste, admoneste. »

A travers les petites variations de ces six traductions, le verbe « reprocher » prend la nuance qu'il a en hébreu : il s'agit non pas d'un reproche-jugement mais d'une de ces paroles qui essaie de montrer à quelqu'un un mal dont il n'a peut-être pas conscience bien qu'il en soit l'auteur. Faire des remontrances, reprendre, adresser un reproche. Acte de parole fortement encouragé dans ce commandement.

Un frère, un compatriote, du même peuple, a commis une faute : je le haïrai si cette faute, c'est moi qui la porte et ceci arrivera si je ne lui reproche pas cette faute, si je ne lui dis pas qu'elle est sienne.

Que se passera-t-il si je porte sa faute, ne lui ayant pas fait reproche et que je le hais ? Je me vengerai ; ayant gardé sa faute sur moi, j'essaierai de la lui rendre en le rendant victime à son tour du mal qu'il m'a fait. Le mal aura alors triomphé du verbe, puisque la faute ne sera pas dite mais commise à nouveau, peut-être même augmentée dans la vengeance, si je ne me contente pas du « œil pour œil ».

Lui faire du mal est-il un bon moyen pour lui faire connaître sa faute ? On peut en douter. Pas de connaissance qui ne passe peu ou prou par la parole. L'autre qui m'avait offensé et auquel je n'ai pas adressé de reproche mais de la haine et une vengeance va à son tour me haïr et se venger. La grande roue est en marche. Je ne reprends là que ce que chacun sait quant à l'escalade de la violence partout, de la plus petite maisonnée aux guerres mondiales.

Ce qui m'étonne alors du biblique en revenant sur ce texte plus lentement, c'est le lien fait entre ne pas reprocher à l'autre sa faute et la porter moi-même. J'ai cherché de cela des commentaires et n'en ai pas trouvé qui me satisfassent. Même

le très humain Rachi[8] ne prend pas la voie qui s'ouvre devant moi. Mais il apparaît là que la découverte de l'inconscient apporte une lumière nouvelle à ces deux versets. Procédons par degrés du plus conscient au plus inconscient.

Dans la vie quotidienne, tout être humain ayant l'exercice de sa sensibilité et de sa raison connaît le malaise que donne une offense à la suite de laquelle il n'a pas pu exprimer le déplaisir ou la souffrance qu'elle lui cause. Dix mille exemples chaque jour : qu'on soit privé d'un objet personnel, contraint de faire une tâche qu'un autre devait faire, accusé d'un acte qu'on n'a pas commis, ou même simplement qu'on soit ignoré par quelqu'un dont on attendait un salut... Cela peut nous blesser à divers degrés. Souvent, par exemple, nous ne pouvons pas ce soir-là nous endormir comme d'habitude. Nous éprouvons le besoin d'en parler à quelqu'un. Et si nous trouvons alors une oreille amie pour dire les reproches que nous n'avons pu faire à celui qui nous a offensés, cela va déjà beaucoup mieux. Ces reproches ne sont pas encore parvenus à leur destinataire mais ils sont prêts à l'être, ayant déjà été mis en mots et notre blessure, notre colère a trouvé témoin. Si nous sommes seuls ce soir-là, peut-être nous mettrons-nous à écrire une lettre à celui auquel nous avons ce reproche à faire et, même si nous n'envoyons pas la lettre, nous éprouverons déjà un soulagement. Pour certains, le seul fait d'écrire quelques lignes à ce sujet pour eux-mêmes suffira à l'apaisement.

L'offense qui nous a été faite, nous éprouvons le besoin de la déposer, de la mettre hors de nous. N'est-il pas vrai donc que nous la portions auparavant puisque, la mettant dans une conversation avec un autre ou sur une feuille de papier, nous en sommes déjà plus légers. Je parle là d'offenses que tous nous connaissons, offenses qui n'échappent pas à notre conscience et dont nous parvenons la plupart du temps à débarrasser notre esprit.

Il ne s'est agi ici que d'offenses entre personnes plus ou moins égales.

8. Son commentaire de « Tu n'assumeras pas de péché à cause de lui » est celui-ci : « Ne pas le faire pâlir de honte en public. » Rachi n'envisage que la faute nouvelle, que chacun peut commettre en usant mal du devoir de reproche.

Si, entre l'offenseur et l'offensé, la relation est beaucoup plus inégale, les choses se modifient : en effet, la force de l'offense peut être beaucoup plus grande lorsque l'offenseur est plus fort que l'offensé ; celui-ci pourra encore moins exprimer sa souffrance que dans les exemples précédents.

Plus encore si l'offenseur est un parent ou un maître admiré et aimé. Il n'est pas facile à un enfant de réprimander un de ses éducateurs. S'il le fait pourtant, et qu'il ait la chance que l'adulte veuille bien reconnaître qu'il a mal agi envers l'enfant, ce dernier s'en trouvera plus fort et la relation entre eux aura franchi une étape vers une égalisation en valeur de chacun, vers le devenir-soi de l'enfant, reconnu comme autre dont la parole propre a du poids.

Mais comme il en est souvent autrement, cela ne peut être mis de côté ; bien des enfants, et bien des dominés (socialement, professionnellement, politiquement), ont vécu et vivent la succession d'événements suivante : ayant été offensés, ils protestent et sont alors réprimandés de réprimander ; on leur reproche le fait même qu'ils font un reproche. Les forces étant inégales, ils en viennent à se taire. Dans bien des familles à « forte ambition éducative », des enfants ont même dû demander pardon d'avoir fait un reproche. La boucle est bouclée : c'est l'offensé qui est maintenant celui qui demande pardon : la faute est bien revenue sur lui.

Il est difficile de dire l'offense

Plus profond dans l'âme humaine — et cela a été le lieu de mon désaccord avec la théorie psychanalytique —, j'en arrive aux offenses qui n'ont fait surgir aucun reproche — offenses telles qu'elles annihilent chez l'offensé la possibilité de parler[9].

Il n'est pas immédiat de comprendre pourquoi certaines offenses sont presque impossibles à dire. Cela a été pour moi une grande énigme : Freud avait entendu ce que racontaient les femmes cataloguées comme hystériques. Sans les traiter de

9. Voir à propos de l'inceste le livre d'Eva Thomas : *le Viol du silence*, Paris, Aubier-Montaigne, 1986.

folles, de menteuses, il les avait écoutées et même au début, il les a crues ; il a ajouté foi à leur parole lorsqu'elles venaient vers lui avec leurs symptômes ; puis, à son écoute attentive, sans jugement, le symptôme se découvrait comme signe, comme trace d'une offense bien particulière : l'attentat sexuel, l'inceste. Freud a cru que le symptôme était un signe à déchiffrer, comme avaient pu l'être les hiéroglyphes égyptiens. Ce qu'ils révélaient à qui, comme lui, se mettait à les lire, était la violence, l'offense sexuelle faite aux filles (mais aussi aux garçons parfois) par des adultes proches : père, oncle, frères aînés. Je ne reprends pas ici la découverte de Freud puis sa censure et la construction de la théorie psychanalytique à partir de cette censure [10].

Mais j'en viens à la question : pourquoi cette connaissance de la violence que Freud a eue a-t-elle été impossible à maintenir, à publier ? Pourquoi les travaux que je viens de citer ont-ils rencontré des réactions plus ou moins hostiles des milieux officiels de la psychanalyse ?

Ma thèse, dont le sujet était « La prise de conscience », fut refusée, par l'Université d'alors, à un certain moment de son élaboration, celui où justement je m'interrogeais sur l'abandon par Freud de sa première découverte.

Rien ne pouvait mieux m'alerter sur l'importance et la pertinence de cette recherche qu'un refus de l'Université, refus dont l'argumentation était, étonnamment, faite en termes religieux (« ... vous jetez l'anathème sur la psychanalyse »...). Or, ce n'était pas mon intention et, loin de quitter ce champ, je m'y trouve encore, avec, simplement, de nouvelles questions : pourquoi la connaissance des violences faites aux plus faibles succombe-t-elle au refoulement la plupart du temps ? Et cela même chez des savants comme Freud et la plupart de ses éminents disciples ?

Je me suis demandé — lorsque nous avons été assez nombreux dans l'autre camp et qu'un réseau de communication a commencé de s'établir entre nous — qui sommes-nous ? Nous qui, sans nous connaître ni connaître nos travaux

10. Je renvoie, outre les livres déjà cités (Marianne Krüll, *Sigmund, fils de Jacob,* Gallimard, 1983, Jeffrey Moussaiev Masson, *le Réel escamoté* et mon précédent ouvrage, *l'Homme aux statues*), aux deux livres d'Alice Miller, *le Drame de l'enfant doué,* PUF, 1983 et *C'est pour ton bien,* Aubier, 1984.

respectifs, travaillant isolément en Allemagne, en Suisse, aux USA, en France, nous qui, par divers chemins, sommes parvenus aux mêmes conclusions, qu'avons-nous en commun, nous qui interrogeons Freud ou la psychanalyse sur l'abandon d'une première vision plus juste, celle de l'offense comme génératrice de maladie ?

Je ne saurais répondre pour les autres. Mais il semble que nous ayons tous les pieds ailleurs que dans la seule théorie psychanalytique : tous, nous avons eu des raisons de réfléchir sur le nazisme. Que nous soyons juifs ou non-juifs, apparentés ou alliés des persécuteurs ou des persécutés, que nous arrivions là par une réflexion sociale, politique, religieuse, nous sommes tous des témoins du génocide des Juifs.

Freud n'avait pas vu ce qui allait vraiment arriver à son peuple : il est mort en septembre 1939 et son dernier travail n'a pas été un cri d'alarme, alors qu'il avait dû fuir Vienne pour sauver sa vie et celle de sa proche famille — ses quatre sœurs, elles, sont mortes, ce que Ernest Jones dans sa biographie de Freud rapporte ainsi : « Par bonheur[11], il [Freud] ne sut jamais ce qu'il advint d'elles : elles moururent dans les fours crématoires quelque cinq années plus tard[12]. » Non, son dernier écrit fait de Moïse à la fois le père du peuple juif — ce qui est faux, c'est Abraham — pour annuler finalement la différence juive en venant « révéler » que Moïse était probablement un Egyptien. Voici le peuple de l'Exode remis dans sa matrice, naissance annulée par la « science » — au moment où Adolf Hitler travaille à l'annuler lui aussi par les camps et les fours. Freud vit lui-même, il est vrai, le temps de sa propre destruction : son corps est dans la phase finale de désorganisation cancéreuse. Quel lien entre tous ces éléments ? Il nous faudra encore beaucoup progresser en compréhension du vivant pour dire quelque chose qui fasse sens sans faire savoir.

11. *Fortunately.*
12. *La Vie et l'Œuvre de Freud,* tome 3, p. 263.

Freud perd la mémoire

Sommes-nous loin du Lévitique ? Nullement. Freud connaît de la loi juive le devoir d'honorer son père et sa mère. Mais pour lui honorer exclut reprocher. Au père, à l'ami estimé (son grand confident, Fliess), il n'osera pas reprocher même une faute évidente.

Là encore exemplaire, Freud nous donne malgré lui une illustration exacte de la façon dont, faute de reproche, le fait réel peu à peu disparaît de la mémoire et la faute se trouve déplacée sur la victime. Cette fois, ce n'est pas lui, il est le témoin seulement d'une erreur grave, d'une faute professionnelle (bien qu'il ne soit pas pour rien dans le fait qu'une opération du nez soit tentée, comme une expérience de laboratoire, d'après l'incroyable théorie de Fliess selon laquelle des règles douloureuses — attribuées par Freud à la masturbation — pourraient être guéries par une opération nasale !). Son ami berlinois très estimé, le Dr Fliess, oto-rhino-laryngologiste, « oublie » cinquante centimètres de gaze dans le nez d'une des patientes de Freud, Emma Eckstein. Infection, douleurs persistantes... Freud doit, en l'absence de son ami rentré dans sa ville, faire appel à d'autres spécialistes viennois qui, découvrant la gaze infectée, provoquent en la retirant une hémorragie qui eût pu être mortelle. Freud alors écrit à son ami Fliess pour lui raconter les faits mais il minimise l'erreur et il écrit : « Bien entendu, personne ne te fait de reproches[13]. » La patiente, elle, mettra trois mois à s'en remettre et Freud la reçoit durant ce temps en analyse. Une année suffira pour que la conscience de Freud perde jusqu'à la réalité même de l'erreur chirurgicale et des saignements qui en sont la conséquence directe. Il écrit alors à Fliess qu'il a découvert

> une explication tout à fait surprenante des hémorragies d'Emma Eckstein — qui te fera un grand plaisir... (lettre du 16 avril 1896).
>
> Je serai en mesure de te prouver que tu avais raison, que ses hémorragies étaient d'origine hystérique, provoquées par des désirs inassouvis (26 avril).

13. Lettre à Fliess du 8 mars 1895, citée par J.-M. Masson in *op. cit.*, p. 83.

> ... je prends des notes sur son histoire pour pouvoir te l'envoyer — je sais seulement qu'elle a saigné en raison d'un *désir inassouvi.* Elle a toujours été sujette aux saignements, dès qu'elle se coupait ou en d'autres circonstances analogues ; lorsqu'elle était enfant, elle avait de très forts saignements de nez[14]... (4 mai).

Ainsi donc, la conscience historique n'a pu se maintenir sans la formulation du reproche.

Alors peut-être est-il en effet nécessaire qu'une voix appelée divine par l'homme lui parle pour lui demander avec insistance de faire reproche. Il n'y va pas que de son amour pour l'autre, mais aussi pour lui ; il y va de sa conscience même.

Freud, nous le savons maintenant, même si un certain nombre d'éléments biographiques restent à l'état d'hypothèse, a non seulement fait porter à d'autres des fautes dont ils étaient les victimes, mais il a porté lui-même ce qu'il n'avait pas commis. La trace en est déchiffrable dans ses symptômes (angoisses de mort, phobies...) puis dans une partie de son œuvre théorique qui alors peut être entendue comme œuvre-symptôme, ce qui l'apparenterait à l'art, et non plus comme œuvre « scientifique ». J'ai développé ailleurs la proposition que la théorie du complexe d'Œdipe, qui apparaît justement quand il perd la mémoire d'offenses connues et ne retrouve pas celle d'offenses qui lui avaient été cachées, cette théorie représente, travestie, la réalité à laquelle il n'a pas trouvé d'accès direct possible.

La psychanalyse, par son toit théorique (c'est-à-dire finalement ce qui peut être enlevé, changé, selon l'idée même de Freud, sans que s'écroule pour autant la maison), a-t-elle eu pour effet de suspendre tout reproche ? Malgré les positions de Freud, on a beaucoup dit pourtant qu'elle « culpabilisait les parents ». Quant à Freud lui-même, dans son ouvrage majeur, *l'Interprétation des rêves,* il est bien souvent le seul coupable.

14. Lettre à Fliess, citée par J.-M. Masson in *op. cit.,* pp. 116 et 117.

Inconsciemment seulement, il est vrai. Quant aux reproches qu'il se ferait à lui-même, consciemment, j'ai été étonnée de trouver sous sa plume, dans une lettre adressée à un disciple, ceci :

> ... le Bon Dieu ne m'inspire aucune terreur. Si lui et moi nous rencontrons un jour, j'aurai plus de reproches à lui faire que lui à moi. Je lui demanderai pourquoi il ne m'a pas mieux équipé intellectuellement [...]. Car il faut vous dire que j'ai toujours été mécontent de mes dons et je sais avec précision ceux qui me manquent, mais je me considère comme quelqu'un de très moral [...]. En ce qui concerne le sens de la justice et le souci d'autrui, l'horreur de faire souffrir les autres ou de les exploiter, je crois pouvoir me mesurer avec les meilleures gens que j'ai connus. Je n'ai jamais agi bassement ou méchamment et n'ai jamais été tenté de le faire. Je n'en suis pas plus fier pour cela[15].

Après le père presque innocent, la mère au-dessus de tout soupçon, l'ami irréprochable, voilà Freud lui-même, impeccable et, dit-il, même « jamais tenté ». Heureusement que Sigmund Freud a pu enfin, s'il l'a rencontré, faire des reproches à Dieu.

Coupable de l'offense subie

La culpabilité névrotique apparaît alors, à mon sens, d'autant plus difficile à dénouer qu'elle est celle que nous éprouvons non, tout d'abord, consciemment, pour les offenses que nous avons faites, mais pour celles que, inconsciemment, nous avons subies. Ayant subi sans pouvoir attribuer l'offense à son auteur, nous avons porté cette offense qui nous était faite comme si nous en étions les auteurs.

C'est alors, pour se libérer de cette fausse culpabilité, que nous finissons par commettre les mêmes actes. Le Lévitique dit : nous nous vengeons. Mais bien souvent sans comprendre pourquoi, faisant le mal que nous ne voulons pas.

Des patients élevés dans la religion catholique et la pratique de la confession ont témoigné du fait suivant : ils s'accusaient

15. Lettre à Putman du 8 juillet 1915, citée par E. Jones, *op. cit.*, tome 2, p. 441.

devant le prêtre de telle ou telle chose. Mais le pardon qui leur était donné s'avérait inefficace à les libérer du poids de leur culpabilité qui les poussait à se confesser à nouveau à un autre prêtre pour les mêmes fautes. Ce n'est qu'en cours d'analyse qu'ils prenaient conscience de cela : en fait, ils s'accusaient des fautes qu'on avait commises envers eux, fautes non reconnues par leurs auteurs et qui se trouvaient portées par eux. On pourrait dire qu'ils s'accusaient de leurs propres souffrances et alors comment le pardon pouvait-il être efficace ? Peut-être obscurément cherchaient-ils à pouvoir eux-mêmes pardonner à leurs offenseurs, mais sans pouvoir formuler l'offense, ce qui rend la chose impossible.

Prière dite journellement par des millions d'humains, le *Notre Père* n'est pas, pour moi, sans évoquer la même question : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. » Autre formulation : Remets-nous nos dettes comme nous remettons à ceux qui nous doivent (Luc, 11, 4 et Matthieu, 6, 12). Tant de fois entendue, cette phrase a éveillé en moi de nouvelles voies de sens lorsque je me suis aperçue du lien fait là encore entre offense faite et offense subie. La cure analytique nous apprend ce que la confession ne pouvait révéler ; lorsque quelqu'un fait le récit en séance d'une violence qu'il a faite à autrui, il est possible qu'il ne soit pas conscient de la nature de son acte : une offense. Or, il n'est pas sans intérêt pour lui qu'il en prenne conscience parce que c'est souvent le seul accès qu'il trouve à sa mémoire. Ainsi, celui qui humilie a été humilié, le voleur a été volé, le violeur, violé, le menteur, trompé... Remettrons-nous les dettes à ceux qui nous doivent sans avoir connaissance de cette dette ? Certainement pas. Et bien souvent, nous ne pouvons savoir ce qui nous est arrivé qu'au moment où nous nous apprêtons à le refaire. En ce sens, une certaine forme d'écoute analytique qui, dans le louable désir d'être sans jugement, laisse défiler sans rien nommer des récits d'actes que le patient lui-même réprouverait chez un autre, cette écoute ne permet pas au patient de sortir de la répétition ni de retrouver la mémoire de ce qui l'a blessé.

Revivre et retrouver l'offense ; le transfert

Reprocher pour pouvoir aimer, aimer l'autre et s'aimer soi-même, aimer son prochain comme soi-même. Si je porte l'offense que tu m'as faite, je n'aimerai ni toi — le véritable fautif — ni moi sur laquelle la faute est transférée. Dans cette confusion et cette haine, ma conscience et ma confiance auront à souffrir, si même elles n'en viennent pas à disparaître tout à fait dans la zone de la faute.

Tant d'offenses pourtant ne pourront apparemment jamais plus être éclairées par le reproche ; celles dont nous n'avons pas conscience — celles dont les auteurs sont hors de notre portée lorsque nous découvrons nos blessures, parce qu'ils sont trop lointains, disparus, morts... Les communautés humaines n'ont pas attendu la psychanalyse pour remédier à cette apparente impossibilité. La cure offre simplement un cadre plus explicite à ce transfert nécessaire sur un être vivant présent de ce qui a été le fait de gens morts ou absents (physiquement ou moralement absents).

En effet, une des fonctions majeures de l'analyste, c'est à mon sens de recevoir, d'accepter, de porter symboliquement les fautes dont personne n'a voulu assumer le poids, commises envers le patient. Ce transfert peut prendre tant de formes. Quelques exemples que je cite parce qu'ils ne sont pas propres à une seule personne mais semblent constituer une façon de transférer commune dans le peuple dont je fais partie :

Une patiente me dit qu'elle voudrait m'offrir des fleurs ; beaucoup, beaucoup de fleurs... et je réalise en imaginant ce qu'elle me dit, que l'espace dans lequel je l'accueille serait en fait non pas orné par toutes ces fleurs, mais envahi. Elle n'a évidemment pas conscience d'un désir de m'envahir et ce faisant de me faire une certaine violence. Mais si je transcris ce qu'elle croit être un désir de me faire plaisir en termes d'événement dans la réalité, je n'aurai plus la place de remuer. Je lui fais part de cette réflexion qui, pour ainsi dire, la prend à contre-pied d'un désir conscient de faire quelque chose d'agréable pour moi. Elle ne pourrait que rejeter mon intervention, si je ne continuais pas le mouvement par lequel, ayant retourné le sens de son acte imaginaire, je l'invite à se

retourner elle-même ; vers qui ? de quelle manière a-t-elle, elle-même, été envahie d'attentions, encombrée de dons ? Se dessine alors la figure d'une parente dont « l'amour » était si possessif qu'elle avait en fait vécu en assiégée les cadeaux dont elle était apparemment comblée. Mais sans oser se le dire. Dans cet exemple, c'est la patiente qui rejoue l'offenseur croyant que l'offense était un bienfait et me met à la place qu'elle occupait elle-même.

Dans d'autres cas, d'autres moments, c'est le thérapeute qui est pris pour l'offenseur — ces fameux transferts négatifs que Freud et la psychanalyse orthodoxe semblent avoir eu tant de mal à accepter. Transfert négatif qui entraîne une « réaction thérapeutique négative ». On en vient à la longue, découragé, à prononcer le mot « inanalysable » et le patient n'a plus qu'à chercher, dans les médicaments ou des formes de thérapie plus loin de la parole, de quoi au moins gérer ou neutraliser des forces en lui qu'il ne veut pas employer à transmettre le mal, s'il n'accepte pas que, la faute retombant sur lui seul, il en vienne à haïr sa propre vie.

Transfert négatif : cet homme qui, bien que venu me voir avec une certaine confiance, ressent en fait toute intervention de ma part comme l'oracle définitif sur lui et supportera difficilement durant des mois que j'émette même un simple « oui... » d'écoute, de présence, d'encouragement à parler tant l'usage qu'on a fait sur lui de la parole lui forgeait d'avance un destin dont son désir à lui était totalement exclu.

Tant de fois, un analyste est pris pour celui qui a fait mal et, évidemment, il faut qu'il supporte cela tout le temps nécessaire au patient pour retrouver de qui il s'agit. Il faut bien que l'analyste supporte le reproche que, souvent pour la première fois, la personne qui vient le voir peut formuler. En fait, l'analyste aide son patient à formuler les reproches qui viennent à son esprit contre l'analyste lui-même. (« J'ai besoin de vous contre vous... »)

Ayant peu à peu compris cela, je ne m'inquiète plus comme avant des éventuelles erreurs ou même d'une éventuelle injustice que l'analyste peut commettre envers son patient. Et qui n'en commet pas en plusieurs années ? Je ne m'en inquiète plus depuis le jour où, après une intervention qui ne me convenait pas du tout de mon propre analyste, je lui en ai fait

la remarque avec une certaine réprobation ; sa réponse alors, reconnaissant simplement que là, il ne m'avait pas aidée, m'a fait beaucoup plus de bien que sa maladresse ne m'avait fait de mal. Je découvrais que ma parole de reproche pouvait être entendue et honorée — sans d'ailleurs qu'elle déshonorât pour autant celui auquel elle s'adressait, ce qui ne m'aurait pas convenu non plus. Ce qui se passait là était beaucoup plus heureux que ne l'aurait été, bien sûr, un rejet de mon reproche, mais même un regret contrit de la part de celui qui avait manqué un moment à sa place auprès de moi. La vérité avait lieu, la vérité dont absolument rien n'a le goût sauf la vérité. *A-letheia* en grec, le non-oubli. C'était le plus simple qui était aussi le plus libérant, la vérité, la parole qui reconnaît le réel.

Je dois ajouter encore une dimension au transfert des fautes sur l'analyste que je n'ai découverte que peu à peu, à la fois par ma propre expérience et par l'avancée d'autres analystes. Je veux parler d'un processus beaucoup plus délicat que le simple fait de prendre l'analyste pour le coupable.

Il s'agit de forces, tout d'abord parfaitement obscures, au travail dans les cures à l'insu des deux personnes concernées, aussi bien l'analysant que l'analyste. Le patient parle de ce qu'il a vécu sans le ressentir, ou de ce qu'il a ressenti sans comprendre ce qu'il vivait. Il apporte donc à l'analyste comme un film sans images, ou privé de son, mais sans savoir, la plupart du temps, qu'il en est ainsi. Simplement, il se sent mal lorsque ceci ou cela lui vient à l'esprit.

Bien avant qu'il puisse proposer à son patient les mots qui manquent, rassembler les traits des images que le patient ne parvient pas à former, l'analyste peut être sollicité obscurément à jouer le rôle manquant, à vivre lui-même par rapport à celui qu'il écoute, ce que celui-ci provoque sans le savoir. Je pense aux mouvements intérieurs que l'analyste ressent sans en avoir la compréhension — colère, tendresse.... — lors des séances, et dont il ne peut devenir conscient que s'il s'en distancie suffisamment pour les repérer en lui et ne pas les agir. Auquel cas, rien ne serait plus lisible.

Aussi une loi est-elle nécessaire pour intimer à l'analyste de demeurer à sa place. Non tant, en soi, pour qu'il ne satisfasse pas ses désirs ni ceux de l'analysant, mais parce qu'il est alors

très probablement mû par des forces qui doivent un jour parvenir à la parole ; or, pour atteindre ce but, il faut que la répétition aveugle s'arrête. Le psychanalyste qui se laisse entraîner à des relations sexuelles avec sa patiente aurait pu, en observant l'interdit, permettre à celle-ci de retrouver qui avait, avant, tenu une place analogue.

Ce commandement biblique qui rend possible d'aimer son prochain comme soi-même est un appel à dire l'offense. Notre culture oblitère cet appel et le refoule. L'amour du prochain, alors, n'est plus l'heureuse suite de l'acte de parole qui permet à l'humain de ne pas être chassé, par l'offense, de sa place de sujet. Pour le discours religieux ambiant, cette seconde partie (tu aimeras...) est devenue la totalité du commandement, mis d'ailleurs à l'impératif (Aime ton prochain...). Et Freud le dit bien : il est (isolé ainsi) impraticable.

Bon écouteur de l'âme, Freud conteste la culture[16], en dénonce le malaise[17], la fausseté. Or, en s'élevant contre, croit-il, l'esprit du commandement religieux, il en réinvente la lettre. Curieux paradoxe, Freud, dénonçant la transmission culturelle d'un précepte religieux, énonce en fait la parole enfouie dans les Ecritures.

Quant à cette femme, qui invoquait au début de la cure ce commandement dont ni elle ni l'analyste ne connaissaient la lettre, voici qu'en écoutant l'inconscient elle le met en pratique.

Un pouvoir totalitaire, qu'il soit politique, scientifique ou religieux, ne peut guère s'accommoder de cet appel au reproche. S'il ne fonctionne pas sur l'élimination — l'assassinat — des opposants, il ne lui reste plus qu'à promouvoir l'inversion du reproche, c'est-à-dire l'autocritique.

De ce point de vue, ni les monothéismes, ni la psychanalyse ne peuvent être lavés de tout soupçon.

16. La culture, ici, au sens de « ce qui reste quand on a tout oublié », un corps de paroles sans mémoire.

17. *Malaise dans la civilisation,* en allemand : *Das Unbehagen in der Kultur.*

CHAPITRE III

LA TOUR OU L'ARC-EN-CIEL

Il est tout à fait compréhensible que l'on m'oppose — comme je me suis opposé à moi-même — l'opinion des plus répandues que la religion a pour fin que les hommes s'entendent, croyant au même Dieu, et parviennent à cet accord, cette harmonie, cette unité d'où leur viendra la paix par l'entente, une richesse suffisante par le juste partage, le bonheur ; enfin, qu'ils vivent comme des frères, réunis dans la famille humaine.

Unanimité, cohésion, entente..., tant de mots, d'images, d'espérances que ne vont pas bouleverser deux petits versets bibliques qui se trouveraient en phase avec une certaine pratique de la psychanalyse. Dieu peut bien ici recommander de faire reproche pour ne pas accumuler de rancune et pouvoir aimer son prochain comme soi-même ; mais presque partout ailleurs, certainement, il doit inviter à d'autres attitudes du cœur, tendant à ne faire de tous qu'un seul corps partageant une parole commune.

Freud contre le totalitaire : Église, famille, parti...

Freud a lu ainsi le corps qu'est l'Eglise qu'il a d'ailleurs rapproché de cet autre corps qu'est l'Armée auxquelles il a donné le titre de « foules conventionnelles » ; il les définit de cette façon :

> des foules dont la cohésion est maintenue par une contrainte extérieure qui s'oppose en même temps aux modifications de

> leur structure. En général, on fait partie d'une foule de ce genre sans avoir été consulté au préalable si on le désire ou non ; on n'est pas libre d'y entrer ou d'en sortir à son gré, et les tentatives d'évasion sont sévèrement punies ou subordonnées à certaines conditions rigoureusement déterminées. [...]
>
> Dans l'Eglise (et nous avons tout avantage à prendre pour modèle l'Eglise catholique) et dans l'Armée, quelques différences qu'elles présentent par ailleurs, règne la même illusion, celle de la présence, visible ou invisible, d'un Chef (le Christ dans l'Eglise catholique, le commandant en chef dans l'armée) qui aime d'un amour égal tous les membres de la collectivité [1].

Conception apparemment dépassée de l'Eglise et de l'armée. Les « tentatives d'évasion » sont-elles encore sévèrement punies ? Ceci n'est pas sans me rappeler certaine fête de fin d'année où parmi d'autres invités se trouvaient deux personnes qui s'étaient toutes deux enfuies pour échapper à ce qu'elles estimaient une persécution intolérable : l'un s'était échappé d'un pays totalitaire à philosophie matérialiste où sa foi et son appartenance religieuse l'avaient conduit dans un camp de prisonniers ; l'autre fuyait une famille où la soumission à la religion était telle qu'elle conduisait les parents à priver le jeune d'une liberté pour lui essentielle. Or, dans les deux cas, il s'agissait de la même religion. L'un avait utilisé une liberté religieuse contre une oppression politique, l'autre, une liberté politique — le droit de circuler d'un jeune devenu majeur — contre une oppression religieuse. Ici, cette religion était interdite, là, elle était obligatoire. Les deux causes apparemment opposées avaient eu la même conséquence : la fuite.

La religion, dans cet exemple, apparaît donc comme pouvant avoir des effets diamétralement opposés ; instrument d'oppression, instrument de libération. Mais Freud, nous le verrons plus loin, qui était capable de prévoir le jour où des partis politiques seraient aussi totalitaires que des religions, ne voit ici la contrainte que du côté religieux ; il décrit ainsi le rapport à ceux qui sont en dehors .

> ... une religion, alors même qu'elle se qualifie de religion de l'amour, doit être sévère et traiter sans amour tous ceux qui ne

1. *Essais de psychanalyse,* Petite Bibliothèque Payot, p. 113.

> lui appartiennent pas. Au fond, chaque religion est une religion d'amour pour ceux qu'elle englobe, et chacune est prête à se montrer cruelle et intolérante pour ceux qui ne la reconnaissent pas (p. 119).

Donc, à l'extérieur, l'hostilité. A l'intérieur, l'amour obligatoire. (Freud n'a-t-il pas écrit qu'on est là par « contrainte extérieure » ?) Ce n'est pas surprenant qu'il compare les relations entre chrétiens avec celles d'une famille. Mais il est alors bien intéressant de noter ce qu'il dit aussi de l'amour en famille :

> D'après le témoignage de la psychanalyse, toute relation affective intime, de plus ou moins de durée, entre deux personnes — rapports conjugaux, amitié, rapports entre parents et enfants — laisse un dépôt de sentiments hostiles dont on ne peut se débarrasser que par le refoulement (p. 122).

Il met avec les rapports conjugaux et familiaux les amitiés, sans tenir compte de sa propre expérience : pour lui, les rapports familiaux ne seront jamais remis en question, tandis qu'il vivra, dans de grandes amitiés, de grandes ruptures (Fliess, Jung, Ferenczi...). Familles et religions sont donc pour lui des systèmes qui maintiennent leur cohésion par la contrainte extérieure, ou intérieure (le refoulement). Mais il se rend bien compte que ces deux institutions ne sont pas les seules à exercer ainsi une emprise sur leurs membres ; à ce sujet d'une clairvoyance sans défaut, il prophétise aussi bien ce qui se passera dans les partis politiques que dans les sociétés de psychanalyse :

> Qu'une autre formation collective prenne la place de la communauté religieuse (et tel paraît être le cas de ce qu'on appelle le « parti extrémiste ») et l'on verra aussitôt se manifester, à l'égard de ceux qui sont restés au-dehors de cette formation, la même intolérance que celle qui caractérisait les luttes religieuses ; et si les différences qui existent entre les conceptions scientifiques pouvaient acquérir aux yeux des foules une importance égale à celle des différences religieuses, on verrait sans doute, et pour les mêmes raisons, se produire le même résultat (p. 119).

De fait, dans les idéologies politiques et scientifiques, une fois celles-ci devenues anti-religions (et occupant la place de la

religion dans l'esprit de leurs adhérents) les exclusions n'ont pas manqué ; ceux qui en ont fait récits et commentaires n'ont trouvé pour en rendre compte rien de mieux que des mots du vocabulaire religieux : excommunication, anathème...

Mais Freud ne s'intéresse pas ici aux questions de divisions internes à un groupe (question certainement douloureuse pour lui en tant que chef d'école). Il examine plutôt l'hostilité entre divers groupes (entre familles, cités, pays ou ethnies) et dit bien qu'elle porte de façon privilégiée sur les différences : d'où vient l'aversion pour les étrangers, selon lui ? Elle est

> l'expression d'un égotisme, d'un narcissisme qui cherche à s'affirmer comme si la moindre déviation de ses propriétés et particularités individuelles impliquait une critique [des siennes propres] et comme une invitation à les modifier, à les transformer. Pourquoi sont-ce précisément ces détails de la différenciation qui sont l'objet d'une aussi grande sensibilité, c'est ce que nous ignorons (p. 123).

La haine, l'aversion pour l'autre porte selon Freud justement sur ce en quoi il se manifeste comme autre, comme différent. Où donc échappe-t-on à cette haine ? Si l'on excepte, avec lui, la famille où la paix est obtenue « par le refoulement », il reste un autre lieu où la haine n'aurait pas cours : les foules conventionnelles. Freud écrit en effet :

> ... toute cette intolérance disparaît, momentanément ou d'une façon durable, dans la foule. Tant que la formation collective se maintient, les individus se comportent comme s'ils étaient taillés sur le même patron (*gleichförmig*), supportent toutes les particularités de leurs voisins, se considèrent comme leurs égaux et n'éprouvent pas pour eux la moindre aversion (p. 123).

Si j'entends bien Freud, dans cette foule, les différences ne sont plus perçues comme différenciantes ; ce ne sont que des « particularités » ; les individus se comportent comme s'ils étaient *gleichförmig :* conformes, semblables, uniformes. Ainsi donc — et bien dans la même ligne du reproche impossible entre proches — l'hostilité règne partout chez les humains sauf dans les zones où se produit un abaissement du niveau de conscience : par refoulement dans les couples et les familles ; par non-perception des différences, aliénation à un chef, dans les collectivités à forte idéologie commune.

Familles totalitaires, partis totalitaires, religions totalitaires. Pour Freud, finalement, tout ce qui réunit les hommes les aliène en fait, les assimilant les uns aux autres, les uniformisant, leur interdisant le reproche et le désaccord, les réduisant au refoulement et au silence.

Cette vision freudienne, plutôt pessimiste, de l'être-ensemble des humains, lui donnerons-nous notre accord ? La condition d'aliéné, hypnotisé, refoulé, intolérant, dans laquelle être souffrant apparaît comme un progrès de la conscience, cette condition est-elle la nôtre ? Dans le seul plan peut-être où l'on puisse un tant soit peu mesurer les choses, le plan de la vie politique publique, je ne puis écarter la description de Freud : le nombre de pays en régime démocratique n'est-il pas au moins cinq fois inférieur à celui des pays en régime totalitaire ?

Etat du monde, en majorité, état des religions bien souvent prises dans le fanatisme, état des familles « bien unies »... tout cela, je suis prête à le concéder à Freud. Mais si tel est l'état du monde, la condition de l'humain, comment peut-on en sortir ? Et ceux qui sont parvenus, comme Freud, sinon à sauver l'homme du moins à l'éclairer sur sa perte, sur quoi se sont-ils appuyés, de quels outils se sont-ils servis pour sortir l'esprit du sommeil ?

Théo Pfrimmer, dans son livre *Freud lecteur de la Bible*[2], a inventorié et mis en évidence les très nombreux points d'appui de Freud sur les textes bibliques. J'ai terminé cette lecture assez convaincue que la psychanalyse ne pouvait être effectivement qu'une « histoire juive » selon le titre d'un congrès[3].

Mais alors, si tel est le cas, Freud ne fait-il pas usage de l'esprit que lui donne sa tradition contre ce que cette tradition est apparemment devenue ? Ayant reçu les instruments et la liberté de pensée que pouvait lui donner la Bible, il s'en servirait contre elle ? Je ne poursuis pas plus longtemps ma question sur Freud puisque me voilà arrivée devant un texte biblique, le premier qui traite des questions que Freud met en débat à propos des collectivités, de l'unanimité, de l'intolérance religieuse.

2. Théo Pfrimmer, *Freud lecteur de la Bible,* PUF, 1982.
3. Colloque de Montpellier en 1980, paru aux Editions du Seuil, en 1981 : *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?*

Qu'est-ce que la Bible peut répondre à Freud sur sa vision des hommes rassemblés par l'aliénation, réunis par fusion ? Le Dieu des juifs et des chrétiens[4], de quel côté de la conscience se situe-t-il ? Bien en deçà des interrogations sur l'existence de Dieu, j'ai pris le fait qu'un peuple avait parlé de lui comme un événement de l'âme humaine. Le dieu dont parle le peuple juif, et après lui ceux qui se rattachent à cette source, est-il celui qui appelle les « foules conventionnelles » ? Le Christ que Freud voit comme chef d'une de ces foules, comment se situe-t-il lui aussi ? De quelle façon convoque-t-il les humains ? Leur demande-t-il de renoncer à leurs différences, leur identité, leur conscience ?

Si des réponses à ces questions ne peuvent être trouvées que par les spécialistes de la Bible et des Evangiles, alors il faut admettre que ces textes sont inutiles à l'humanité ; qu'ils ne vivent pas dans sa mémoire. Mais si les Ecritures sont de l'ordre du souvenir, alors leur contenu doit pouvoir parler à tout homme pour peu qu'il ait un accès suffisamment bon aux textes eux-mêmes. J'entends par là, non pas une somme de connaissances historico-critiques que bien peu auraient seulement le temps d'acquérir, mais tout simplement un accès, le moins mauvais possible, aux textes originaux dans la langue où ils ont été pensés et écrits.

Justement, dans le premier des textes rencontrés en ouvrant une Bible où il soit question du lien qui unit les hommes en société, il est aussi question de la langue. Je veux parler du chapitre 11 de la Genèse (versets 1 à 9) : la tour de Babel.

La tour de Babel

On se souvient de l'enchaînement des premiers chapitres . les deux récits de création, le jardin d'Eden donné à Adam et Eve où ils vivent l'épreuve de l'interdit de l'arbre, leur transgression, leur départ ; l'histoire de leurs deux fils Caïn et Abel, le meurtre du second par le premier, les descendants d'Adam qui se multiplient. Parmi eux, la violence grandit

4. Il est vrai que Freud ne décrit ici que la foule catholique. Mais il a lui-même toujours refusé de participer à des rassemblements religieux de juifs n'allant pas même aux mariages.

Dieu regrette d'avoir fait l'humain et projette le déluge mais sauve Noé et sa famille, grâce à la construction d'une arche. Lorsque le déluge est terminé, Noé et les siens, seuls survivants, reçoivent de Dieu la promesse d'un « jamais plus de déluge », promesse scellée par un pacte dont le signe est l'arc-en-ciel. Ensuite, Noé plante une vigne et, se trouvant enivré de son vin, s'exhibe nu dans sa tente. Un de ses fils se comporte sans respect tandis que les deux autres couvrent la nudité de leur père d'un vêtement. De nouveau la vie se transmet. Chacun des trois fils de Noé a de nombreux descendants, nommés chacun par un nom qui lui est propre. Le chapitre 10, celui donc qui précède Babel, compte plus de soixante-dix noms d'hommes ou de clans différents. Une formule revient trois fois à peu près identique pour chacune des trois grandes branches généalogiques : « Voici les fils de Shem (ou Japhet ou Ham) pour leurs clans, pour leurs langues, dans leurs terres, pour leurs peuples » (v. 31). Et le dernier verset du chapitre récapitule ainsi (v. 32) :

> Voici les clans des fils de Noah pour leur geste dans leurs peuples : de ceux-là se scindent les peuples sur terre, après le déluge.

On ne saurait mieux évoquer la diversité des êtres, chacun ayant un nom qui lui est propre, la diversité des peuples ayant essaimé sur la terre à partir des trois fils. Je n'écoute pas ce texte comme un récit historique au sens où on l'entend habituellement, je l'écoute en ce que le narrateur ou les narrateurs font de la multiplication des humains sur la terre une certaine lecture : la diversification. Il y a de plus en plus d'humains sur la terre, mais chacun unique, jamais deux fois le même. Absolument le contraire de la foule décrite par Freud où tous tendent à être conformes, semblables. Ici, avec une patience et une précision qui ne se lassent pas, le texte biblique nous fait part de noms d'hommes, engendrés les uns par les autres, sur trois, quatre et jusqu'à cinq générations. Il n'est pas écrit : Un tel a eu dix fils. Les êtres sont ici tous nommés un par un, jamais simplement comptés comme des objets semblables qui pourraient être confondus en un seul nombre. Si Yoqtane à treize fils, le chiffre treize n'apparaît pas, chaque fils est présenté, par le nom qui lui est propre. A

la fin de la liste, le narrateur fait seulement ce commentaire : tous ceux-là sont fils de Yoqtane.

« Fructifiez, abondez, emplissez la terre, conquérez-la », c'était la parole de Dieu, lors du premier récit de la création, au premier couple humain qu'il vient de créer et de bénir. Cette parole d'envoi est de nouveau en train de se réaliser après la destruction du déluge à partir de Noé et de sa descendance.

La Bible ne parle pas que de Dieu comme unique, mais aussi de chaque être humain comme unique, dans la diversité des peuples, des terres et des langues. Le fils, le petit-fils, l'arrière-petit-fils ne sont pas moins importants que le père, chaque frère est distingué d'un autre frère

Une seule différence manque ici, celle des sexes : pas un nom de femme. En fait, entre Eve et Sarah (de la fin du chapitre 4 au chapitre 11) il n'y a que trois noms de femme. Ils disparaissent avant le déluge, au moment où la violence se multiplie sur la terre ; exactement, dans le texte, lorsque Lamech, cinquième génération après Caïn, proclame devant ses deux épouses :

> Adah et Sillah, entendez ma voix,
> femmes de Lamech, prêtez l'oreille à ma parole,
> car j'ai tué un homme pour ma blessure
> et un enfant pour ma plaie :
> c'est que Caïn sera vengé sept fois
> et Lamech soixante-dix-sept fois[5].

Trois choses se produisent simultanément dans le texte biblique : c'est au moment même où apparaît la polygamie qu'est proclamé l'accroissement de la violence et que tout nom de femme disparaît. Il est bien question de « la femme » de Caïn, ou de Noé..., il est bien spécifié que chaque homme dans la descendance d'Adam « engendra fils et filles ». Mais aucune d'elles n'est nommée. (Faut-il comprendre avec cette donnée — les hommes portent des noms qui s'inscrivent, les femmes pas — qu'il soit question au chapitre 6, des « fils d'Elohim » qui prennent pour femmes « les filles des hommes » ?) Plus un seul nom de femme, donc, jusqu'à ce qu'apparaisse, enfin, une femme stérile (au chapitre suivant).

5. Genèse, chapitre 4, versets 23 et 24, trad. La Pléiade.

Est-elle erronée, l'accusation de Freud contre les religions qui, selon lui, rassemblent les hommes en foules uniformisées ? Nous sommes entrés dans le premier essai de société dont la Bible fasse récit par les généalogies qui précèdent ; elles décrivent une multiplication des humains qui s'accomplit dans la diversification, la différenciation des noms, des clans, des terres, des langues.

Advient alors l'épisode de la tour de Babel[6] tel que nous le présente André Chouraqui[7] :

> Et c'est toute la terre : une seule lèvre, d'uniques paroles
> Et c'est à leur départ d'Orient : ils trouvent un canyon
> en terre de Shine'ar.
> Ils s'y établissent.
> Ils disent, chacun à son semblable :
> « Allons, briquetons des briques,
> Flambons-les à la flambée. »
> La brique devient pour eux pierre, le bitume, mortier.
>
> Ils disent :
> « Allons, bâtissons-nous une ville et une tour
> Sa tête : aux cieux.
> Faisons-nous un nom,
> Que nous ne soyons dispersés sur la surface de toute la terre
>
> YHWH descend pour voir la ville et la tour
> qu'ont bâties les fils de l'homme.
> YHWH dit :
> « Oui ! Un seul peuple, une seule lèvre pour tous :
> voilà ce qu'ils commencent à faire !
> Maintenant rien n'empêchera
> tout ce qu'ils auront dessein de faire !
> Allons ! Descendons ! Confondons là leurs lèvres,
> l'homme n'entendra plus la lèvre de son prochain.
>
> YHWH les disperse de là sur la face de toute la terre.
> Ils cessent de bâtir la ville.
> Sur quoi il clame son nom : Bavel, Confusion,
> car là, YHWH confond la lèvre de toute la terre,
> et de là YHWH les disperse sur la face de toute la terre.

6. Genèse, chapitre 11, versets 1 à 9, Desclée de Brouwer, 1974.
7. Il m'est difficile de continuer à reproduire maintenant pour chaque texte les traductions françaises les plus courantes. Le lecteur voudra bien m'en excuser.

Commentaire : une décision à prendre

Ce passage biblique est, à mon sens, tout à fait représentatif du travail et de la décision dont tant d'autres passages bibliques sont le lieu ; ils ont en commun ce caractère déterminant : il s'agit d'une action de l'homme et d'une action de l'être désigné par ce nom imprononçable (YHWH) que nous appelons aussi du nom commun « dieu ».

Actes et paroles d'humains, actes et paroles du dieu. La concision même du texte nous permet ici de penser de plusieurs façons. Par exemple, ce dieu est un dieu jaloux de sa puissance, il ne supporte pas la concurrence des hommes, ni qu'ils viennent l'égaler, le rejoindre là où il siège (les ciels). Ou : s'il disperse les hommes alors qu'ils avaient réussi à établir une société organisée et harmonieuse, à s'entendre et être fortifiés de cette entente, c'est qu'il applique le principe de bien des tyrans : diviser pour régner. Il réagit comme un patron qui ne supporte pas la constitution d'un syndicat.

Mettre la zizanie, l'incompréhension entre les hommes, c'est la seule arme qu'il trouve pour les arrêter dans la construction d'une œuvre dont il s'effraie qu'elle puisse se poursuivre sans que rien n'arrête leurs projets. Voilà quelques interprétations où la réflexion et l'action de Dieu sont lues comme celles d'un souverain qui n'admet aucune croissance de l'humain ni aucun partage à sa puissance.

Le premier verset m'a pourtant fait penser autrement. « Toute la terre avait un seul langage et un seul parler[8]. » Le mot « lèvre » en hébreu signifiant ce qui sert à parler comme le mot « langue » chez nous. Que peut bien vouloir dire « un seul parler » ? Littéralement : paroles uniques. Ce pluriel joint à l'adjectif unique est étonnant. Le mot « *ḥad* » est de la plus haute importance au singulier dans la Bible puisque c'est celui qui est employé pour signifier « Dieu est unique », comme il est récité chaque jour par la tradition juive dans la prière *Shema Israel :* « Ecoute, Israël, YHWH notre Dieu, YHWH [est] un[9]. »

8. Traduction de La Pléiade.
9. Deutéronome, 6, 4.

Alors que peut bien signifier l'adjectif du singulier absolu, mis au pluriel ? Des paroles uniques ? Je ne dis pas que cela ne peut signifier qu'une seule chose car la vie et le travail des cures m'ont appris qu'une phrase du langage humain entendue dans l'enfance peut prendre différents sens au fur et à mesure que la personne avance dans la vie. Je dirai seulement qu'aujourd'hui cette expression biblique « d'uniques paroles » fait surgir en moi le mot « répétition ». Terme tout à fait familier à un psychanalyste puisqu'il n'est pas de semaine, dans son travail avec d'autres et avec lui-même, où ne vienne comme une énigme la répétition d'un symptôme, d'un acte, d'une parole, d'un rêve ; cette notion a été pour Freud du plus constant usage mais il ne l'applique le plus souvent qu'à l'individu pris isolément, qui voit la vie lui apporter de la répétition au lieu de lui apporter de l'événement jamais encore arrivé.

Or, en matière de parole, il en est comme de la nourriture : l'humain ne se nourrit que de nouveau. Il peut manger souvent le même type d'aliment. Encore faut-il que chaque fois ce pain soit nouveau, ce lait jamais encore bu, ce légume jamais encore consommé. De même, il peut redire des paroles mais à condition qu'elles lui soient nouvelles quand il les redit ; que la répétition du même soit en fait porteuse d'une nouveauté, d'une altérité.

Quand « Tu » n'est pas un autre, « Nous » n'est personne

Dans le récit de la tour de Babel, j'entends que leur départ, qui d'habitude crée du nouveau parce qu'il fait coupure avec ce qui est connu et ouvre à ce qui ne l'est pas, ce départ est comme annulé par le fait qu'ils vont déjà répétant les mêmes paroles. La langue n'apparaît pas comme lumière pour éclairer des différences et le « nous » n'est pas l'alliance entre « Je » parlant chacun sa parole. Chacun dit, ici, la même chose à l'autre (Allons, briquetons des briques...). Unanimité ? Non ; pour faire une seule âme *(una anima)* encore faut-il que chacun n'ait pas perdu la sienne. Plutôt : uniformisation — le mot de Freud — dans une foule où chacun ne fait que répéter le slogan. Comme dans ce film parodique de la vie

de Jésus, *la Vie de Brian*[10] où le héros, pris pour le Messie, essaie de persuader à la foule, qui le suit comme un troupeau, qu'elle est composée de personnes : « *You are all individuals*[11] », s'écrie-t-il, à bout d'arguments et la foule alors de reprendre d'une seule voix, du même ton : « *We are all individuals*[12]. » Il y a une falsification de la première personne du pluriel lorsqu'elle n'est plus le pluriel de premières personnes du singulier. Un « Nous » qui n'est pas formé de « Je » distincts, quelle fonction grammaticale, psychologique, spirituelle exerce-t-il ? Qui parle quand nous parlons sans qu'aucun « Je » ne parle ? On voit dans ce texte que ce « Nous », première non-personne du pluriel, peut bien assurer une communication suffisante pour une production et une politique : ils font des briques et du bitume, et forment un Etat.

Au verset 4 apparaît leur projet : « Allons, bâtissons-nous une ville et une tour. Sa tête : aux cieux. Faisons-nous un nom que nous ne soyons dispersés sur les faces de toute la terre. » « Bâtissons pour nous. Faisons pour nous... » Le texte insiste. Il est vrai que nous agissons pour nous-mêmes. Mais combien durera une ville, une organisation sociale qui n'est que pour ce « Nous » factice ? « Pour nous » devrait être au moins pour moi *et* pour un autre : tous les actes vivants des humains ne reposent-ils pas sur cette conjonction, de l'union sexuelle à la parole, sans oublier la cuisine ?

La tête de la tour : « aux cieux » ; alors l'homme occupera son propre lieu (la ville) et aussi le lieu de l'Autre (les ciels), lieu qui justement est celui où l'humain ne demeure pas. Il y a la terre, donnée à l'homme et qu'il dominera. Dans les récits bibliques, les ciels ne lui ont pas été donnés pour qu'il y demeure. Non que Dieu s'y trouve puisqu'il a aussi créé les cieux, mais, du moins, est-il par rapport à l'homme plutôt dans cette direction ; ne va-t-il pas tout à l'heure « descendre » voir ce qui se passe ? Le pluriel du mot ciel (« Dieu créa les ciels et la terre », « Notre Père des ciels... ») peut jusqu'à nos jours briser l'imagination courte qui a fait du ciel le séjour olympien de Dieu.

10. *La Vie de Brian,* film des Monty Python...
11. « Vous êtes tous des individus. »
12. « Nous sommes tous des individus. »

On a dit des constructeurs de Babel qu'ils voulaient se faire une très haute tour pour échapper à un nouveau déluge. (Pourquoi n'auraient-ils pas construit plutôt des arches ?) Ils montrent alors qu'ils ne croient pas à la promesse faite à Noé par Dieu selon laquelle il n'y aura plus jamais de déluge : l'arc-en-ciel est institué comme signe et rappel de cette promesse.

N'est-ce pas plutôt là un processus de « désaltérisation » ? Eux qui, au chapitre précédent, portaient tant de noms dont aucun n'était semblable à l'autre, ils disent : « Faisons pour nous un nom de peur que nous ne soyons disséminés — dispersés — sur les visages de toute la terre » (je traduis mot à mot). Tandis qu'ils étaient auparavant en train de conquérir, d'habiter l'espace terrestre, voilà qu'ils font le mouvement inverse : un seul lieu pour tous, un seul nom pour tous. On peut penser que ceci est le bonheur et combien de groupes sociaux, de la famille à l'Etat, font l'expérience de cette parodie d'harmonie, ce trompe-l'œil d'alliance. (Serait-ce un progrès que les musiciens d'un orchestre décident de jouer tous la même partition ?)

Les noms que nous *recevons* nous distinguent les uns des autres. Ce nom qu'ils décident de faire pour eux les confond, les fusionne. Ce n'est pas « un pour tous, tous pour un ». Ici, aucun retour du collectif à l'individuel. S'il n'arrivait rien, ce serait à plus ou moins long terme la mort du Verbe : plus d'autre, plus personne.

La langue, nous le savons, est composée et animée par des différences. Et la parole n'a lieu qu'entre des sujets différenciés. Les cures menées par les disciples et successeurs de Freud avec des enfants qui n'accédaient pas à la parole nous ont enseigné qu'il y est toujours question de non-différenciation d'avec autrui.

La tour ou l'arc-en-ciel

Babel, un texte sur un Etat totalitaire, apparemment sans chef. L'humanité unie à un point jamais encore vu. Après les violences et les meurtres dont les premiers hommes s'étaient rendus coupables, une société idéale ? Le III[e] Reich dans ses

débuts a pu apparaître paré de cette séduction-là. Peut-être après chaque effondrement, peut-être à chaque génération se présente une façon nouvelle de vivre Babel, de croire que la construction commune d'un lieu où chacun perd son nom au profit du nom collectif, de l'harmonie collective, une seule voix, une seule tête, cette construction mérite qu'on y consacre sa vie. Mais l'être parlant ne peut prendre ce chemin sans cesser d'être lui et la vie ne récompense pas les bons sentiments ni la générosité avec laquelle des humains s'engagent dans cette direction : c'est celle de la mort, ou plutôt de la dé-création, de l'annulation d'un événement qui est la naissance, une séparation.

Ici, au livre de la Genèse — « Genèse » justement —, ce processus de retour à l'indifférencié est arrêté par cet être, Autre de l'humain, désigné par le tétragramme YHWH. Etrange action qui, si elle n'est pas — comme je l'évoquais plus haut — celle d'un tyran qui divise pour régner, pourrait bien être celle d'un thérapeute. Que dit-il (v. 6) ? « Voici : un peuple unique et une lèvre unique pour eux tous : voilà ce qu'ils commencent à faire. Maintenant rien n'empêchera tout ce qu'ils auront dessein de faire ! »

Encore un moment de décision pour le lecteur d'un tel texte : de même que tout à l'heure, il nous fallait émettre un jugement sur l'apparente harmonie de la société décrite — était-elle bonne, était-elle mauvaise ? —, il nous revient de décider ici et maintenant (ici, dans le texte et maintenant, à l'heure où chacun le lit) si celui qui fait cesser cette harmonie avec un tel argument agit avec perversité ou avec sagesse.

Au premier abord, la perversité est évidente : Dieu ne supporte pas que les hommes réalisent leurs désirs propres — que les hommes projettent des projets et les puissent accomplir. Ce dieu-là est l'ennemi personnel du psychanalyste qui ne cesse de rencontrer la souffrance de ceux qui croient défendu de désirer, de réaliser, d'inventer l'avenir.

Mais quel est le sens en hébreu de ce qui est traduit ainsi : « rien n'empêchera... » ? Il ne sera pas inaccessible à eux... — ou encore en remontant vers le sens concret du verbe : il ne sera pas coupé d'eux tout ce qu'ils auront dessein de faire. Or, le sens de ce verbe est tout d'abord, à l'actif *(bazar)* couper la vigne, vendanger.

Qu'est-ce qui ne sera pas coupé ? Leur accès au « tout ». Etant désormais un seul peuple, une seule langue (et, pourrait-on ajouter, un seul sexe), ils sont en route vers être tout, avoir tout, atteindre tout. Ils vont atteindre le lieu du dieu, ont réduit à zéro la distance entre eux. Rien ne fait plus coupure entre eux et l'omnipotence ; entre eux et le projet d'être tout. Tout pour eux tous.

Lacan, à la fin d'un congrès[13] où ceux de ses disciples qui avaient pris la parole s'étaient efforcés de soutenir et de continuer la pensée du maître, eut ces mots :

> ... à entendre les divers orateurs, j'ai eu le sentiment d'être comblé. L'ennuyeux [... c'est que] comblé par tous ceux qui ont parlé [...] ça ne m'a pas satisfait ; ça m'a même perturbé quant à l'utilité de ce que je fais. [...] Le manque me manque. Quand le manque manque à quelqu'un, il ne se sent pas bien.

Est-ce donc cela qui va manquer aux hommes, le manque ? Effectivement, s'il n'y a plus rien qui soit « coupé d'eux », si de la terre aux ciels, c'est toujours à eux, c'est toujours ce « Nous » qui n'est formé que d'un nom, qui forme ensemble un corps indifférencié, alors il n'y aura plus d'étranger, plus d'autre, plus d'inconnu ; pas de nouveauté, ni d'altérité, ni de risque (« ... de peur que nous ne soyons dispersés, disséminés, répandus »). De ce verbe (*pouz,* au passif), un substantif tout proche veut dire inondation, puisque l'eau se répand *(nefez).* Peur d'être dispersés, d'être répandus. Peur d'être inondés, après le déluge.

Le déluge est bien une confusion dans l'indifférencié, un retour de toute chose dans les eaux primordiales[14]. Mais la politique anti-déluge lui est semblable dans le champ de l'esprit, de l'âme, de la parole. Tous noyés dans la même langue, le même nom.

Aussi, lorsque Dieu dit « Confondons là leur lèvre », le verbe employé *(balal),* qui veut dire mêler, confondre,

13. Congrès de Strasbourg, publié dans les *Lettres de l'Ecole freudienne,* n° 19, juillet 1976.

14. Comme l'a bien vu René Girard.

brouiller, n'est pas sans évoquer le déluge puisqu'il veut dire avant cela : mouiller, arroser.

Brouiller une unanimité pour que la fausse unité ne fonctionne plus, c'est en quelque sorte appliquer la loi mathématique : moins par moins donne plus. La confusion est confondue : la négation réapparaît entre l'homme et son prochain ; ils redeviennent différents, sont dispersés, cessent de construire le lieu de leur indifférenciation. La lumière blanche de l'Etat totalitaire se redécompose en arc-en-ciel (pluralité, différences...), cet arc-en-ciel que justement Dieu a choisi comme signe d'alliance entre lui et les hommes (Genèse 9,v. 13-17) mais aussi à mon sens entre les hommes eux-mêmes :

> Et c'est quand j'accumulerai la nuée sur la terre
> et que l'arc apparaîtra dans la nuée,
> je me souviendrai de mon pacte
> qui est entre moi et entre vous,
> et entre tout être vivant, toute chair.

Signe de l'alliance, l'arc-en-ciel va de la terre au ciel et revient sur la terre : il est entre l'homme et Dieu *et* l'autre homme ; composé des sept couleurs, avec toute l'infinité de leurs nuances, pouvait-on trouver mieux pour dire de quelle façon le divin et la conscience la plus profonde de l'homme conçoivent la véritable alliance, la véritable unité ?

Il y a des idéologies qui sont pour l'humanité l'équivalent d'un déluge, noyant l'être parlant dans la parole indifférenciée. Quelque arche pourtant, toujours, s'est construite et une force a dispersé, tôt ou tard, la fourmilière avant que ne meurent la parole et avec elle, les hommes en tant qu'ils sont humains.

Une harmonie apparente derrière laquelle se découvre une dé-différenciation ; cet indifférencié, s'il n'est pas arrêté, envahira tout car le propre de l'indifférencié c'est qu'il ne répond plus à aucune loi d'arrêt, ne reconnaissant plus d'autre que lui. Ceci est la description d'un processus de mort : aussi bien pour le verbe que pour la chair.

Mort de la parole, donc de ce qui fait le propre de l'humain, ceci correspond aussi à la description d'un processus de mort pour le biologique car la cellule vivante vit elle aussi comme la

langue par différenciation et meurt d'indifférence. Le récit de Babel n'est pas sans parler, à qui le lit comme je viens de le faire, la langue du corps vivant. Quelle joie a été la mienne lorsque, cherchant le mot « chair » en hébreu (à propos, je crois, de la phrase tellement connue et méconnue de la Genèse : « Ils seront deux en une seule chair »), je suis arrivée devant un mot *(basar)* qui, par un mystère que les dictionnaires ne résolvaient pas et dont ils ne parlaient même plus depuis, m'a-t-il semblé, le XVII^e^ siècle, était exactement formé des mêmes trois lettres que le verbe *basar* qui veut dire annoncer, délivrer un message. Quelle parenté entretiennent ce substantif et ce verbe, « la chair » et « annoncer » ? Peut-on — et comment ne le ferait-on pas — rapprocher de cela toutes les découvertes de notre époque qui font de la cellule vivante le lieu d'un langage, avec ses codes et ses messages dont on ne cesse de découvrir chaque jour un peu plus l'importance ?

Le cri d'un fils de Babel : « Mars »

Par cette lecture de l'épisode de Babel, je me suis trouvée entraînée, bien loin des questions d'Eglises et même de religion, vers la « logique du vivant ». Ces voies nouvelles pour penser le rapport parole/corps qui se sont ouvertes dans les interfaces entre biologie et psychologie, entre médecine et psychanalyse, ne sont certes pas refermées dans le biblique mais bien plutôt confirmées, stimulées. La mémoire collective d'Israël transmet au monde depuis plus de deux mille ans un récit sur la mort du tissu social qui peut être lu aussi comme la description de la cancérisation d'un tissu biologique.

Connaissance mystérieuse et enfouie des lois du vivant, comment rejoint-elle l'être humain dans sa vie psychologique personnelle ?

Un témoignage m'apparaît ici tout à fait exemplaire qui rejoint tant de notations cliniques. Ce n'est pas une analyse froide, objective, théorisante d'une situation personnelle mais un récit et un cri. Un homme décrit sa famille comme un lieu d'harmonie qui donne la mort, et sa maladie — une

forme de cancer — comme une désorganisation mortelle qui lui donne enfin accès à la vie. Ainsi commence ce livre [15] :

> Je suis jeune et riche et cultivé ; et je suis malheureusement névrosé et seul. Je descends d'une des meilleures familles de la rive droite du lac de Zurich, qu'on appelle aussi la Rive dorée. J'ai eu une éducation bourgeoise et j'ai été sage toute ma vie. Ma famille est passablement dégénérée, c'est pourquoi j'ai sans doute une lourde hérédité et je suis abîmé par mon milieu. Naturellement, j'ai aussi le cancer, ce qui va de soi si l'on en juge d'après ce que je viens de dire. Cela dit, la question du cancer se présente d'une double manière : d'une part c'est une maladie du corps, dont il est bien probable que je mourrai prochainement, mais peut-être aussi puis-je la vaincre et survivre ; d'autre part, c'est une maladie de l'âme, dont je ne puis dire qu'une chose : c'est une chance qu'elle se soit enfin déclarée (p. 29).
>
> S'il faut (...) que je me rappelle mon enfance, je dirai tout d'abord que j'ai grandi dans le meilleur des mondes possibles. D'après cette remarque, le lecteur intelligent comprendra tout de suite que l'affaire devait forcément mal tourner (p. 30).
>
> ... le fait que dans ce meilleur des mondes tout n'était jamais que délices, harmonie et bonheur, c'était justement cela le malheur [...]. Ce n'est pas dans un monde malheureux que j'ai grandi, mais dans un monde menteur. Et si la chose est vraiment bien menteuse, le malheur ne se fait pas attendre longtemps ; il arrive alors tout naturellement (p. 31).
>
> Le thème le plus important de l'univers de ma jeunesse est sans aucun doute l'harmonie [...]. On ne comprendra jamais assez à quel point la notion d'harmonie était totale. J'ai grandi dans un monde si parfaitement harmonieux que même le plus fieffé harmoniste en frémirait d'horreur (p. 32).
>
> Il ne devait y avoir, sur tout, qu'une opinion, car une divergence d'opinion eût été la fin de tout. Aujourd'hui je comprends bien pourquoi, chez nous, une divergence d'opinion eût été l'équivalent d'une petite fin du monde : nous ne pouvions pas nous disputer [...]. Je doute d'avoir appris de mes parents le mot « non » (c'est peut-être bien à l'école qu'il est entré un jour dans mon vocabulaire) : en effet, on ne l'employait pas chez nous, puisqu'il était superflu (p.33).

J'arrête ici de citer ce livre, bien que tant de passages puissent être ajoutés, parce qu'il a déjà, en quatre pages, touché aux deux textes bibliques : « Reprocher, tu reprocheras... afin de ne pas haïr... » et le récit de Babel.

Cette famille n'est-elle pas, selon la description de l'auteur,

15. Fritz Zorn, *Mars*, Gallimard, 1979.

le lieu d'une unanimité qui illustre bien l'expression : d' « uniques paroles » ? Rien qui arrête, puisque la parole d'arrêt par excellence, « non », n'est pas employée. Aucune dispute, pas l'ombre d'un reproche, le Lévitique n'a pas cours ici.

Ce que l'auteur de ce livre nous présente, c'est à la fois une maladie du corps et une maladie de la parole. La première est celle de la parole. La parole qui ne sert plus de parole mais d'instrument de non-séparation. Fritz Zorn confirme d'ailleurs, par la suite, qu'on ne disait rien chez lui, puisqu'il fallait s'arranger pour être toujours d'accord. « De peur qu'ils ne soient dispersés » par une opinion, une décision, ils s'ajustaient toujours entre eux, évitant le nouveau, le risque, les sujets de discussion intéressants. Sa mère avait une technique de langage à elle pour préserver la possibilité de rejoindre l'opinion différente de quelqu'un d'autre : l'expression « ou bien ».

> Elle constatait quelque chose puis ajoutait : Ou bien c'est autre chose. Ma pauvre mère avait coutume de dire : Je partirai vendredi prochain à dix heures et demie pour Zurich ; ou bien je resterai à la maison [...].
>
> Une question se pose : que devient la réalité ? [...] Quand on dit trop de « ou bien », les mots perdent tout leur poids et tout leur sens ; la langue se décompose en une masse amorphe de particules privées de signification ; plus rien n'est solide, et tout devient irréel (p. 47).

Ces parents sont-ils eux aussi des traumatisés d'un déluge en quête d'harmonie ? L'auteur, leur fils aîné, a trente-deux ans en 1976, il est donc né pendant la guerre. Et il sait seulement que ses parents ont eu de mauvaises relations avec leurs propres parents ; il écrit :

> Aujourd'hui mes propres parents sont beaucoup moins, à mes yeux, les « coupables » que les co-victimes de la même situation faussée [...]. Arrivé à ce point de mes souvenirs, on pourrait donc s'attendre au grand moment où, dans l'univers trompeur de la maison de mes parents, je me serais soudain réveillé et je me serais dit : Halte ! Cela ne peut tout de même pas continuer ainsi.
>
> Mais ce moment ne vint pas [...]. Je ne *devais* pas m'apercevoir de ce que le monde n'était pas parfait ; le but principal de mon éducation, on le trouverait sûrement dans le fait qu'elle essayait justement de rendre impossible le moment où je me dirais : Halte ! Car j'avais été éduqué de façon à *ne pas* m'en apercevoir (p. 49).

Or, ce moment qui ne vint pas pour Fritz Zorn est exactement celui qui est donné dans le texte biblique comme l'intervention divine : quelqu'un enquête (« il descendit pour voir ») et s'aperçoit que les hommes sont en danger car la parole est devenue « une masse amorphe de particules sans signification », qu'ils ont perdu la négation car elle risque de disperser, d'opposer (« chez nous, une divergence d'opinion eût été l'équivalent d'une petite fin du monde »). Et que rien ne les coupe plus du tout, qu'il n'y aura plus aucun point d'arrêt (« mon éducation... essayait justement de rendre impossible le moment où je me dirais : Halte ! Cela ne peut tout de même pas continuer ainsi. »)

Les mots de Babel s'appliquent au récit de Fritz Zorn aussi bien que les siens au récit de Babel. A des milliers d'années de distance, deux narrateurs se rencontrent pour dénoncer le mensonge d'une harmonie sans différences. Et pour dire que celui qui la rompt est, ou serait, celui qui sauve de la mort.

Fritz Zorn termine pourtant son livre et sa vie dans la colère contre Dieu (*Zorn :* colère. Ce pseudonyme recouvre son vrai nom : *Angst :* angoisse) :

> J'ai déjà indiqué [...] que, même si l'on part de l'hypothèse que Dieu n'existe pas, on devrait positivement l'inventer rien que pour lui casser la gueule (...). Il est l'adresse à laquelle on peut envoyer son accusation et où cette accusation *doit* parvenir (p. 252).

Puis il se débat jusqu'à la dernière ligne, écrite avant de mourir, avec des représentations du Dieu total (« une répugnante méduse qui cherche à m'étouffer... », p. 253). L'idée du Dieu total, Fritz Zorn la défait pour retrouver précisément des différences dans les relations à Dieu :

> L'homme moderne qui, dans ses cogitations philosophiques, se plaît à penser à Dieu comme à quelque chose d'absolu, va devoir s'habituer au fait que le Dieu absolu et universel est une construction purement intellectuelle et que Dieu, au sens où il incarne tout bonnement le « divin » et non le purement intellectuel, est, dans tous les coins de la terre, quelque chose de tout à fait différent (pp. 254-55).

Il semble remettre en cause le monothéisme mais c'est pour sortir du « total » et de « l'absolu » : qu'il y ait un lieu où Dieu

ne soit pas. En face de ce Dieu total, on comprend que le Diable apparaisse comme « l'autre » et en cela comme « peut-être même notre seul recours » ; pour Fritz Zorn le lieu du Diable incarne l' « Ailleurs ». Et même si on l'appelle enfer, lieu éminemment désagréable, cela vaut la peine d'y être, « car l'enfer, c'est là où Dieu n'est pas » (p. 259).

Malheur à ceux qui reçoivent comme vraie, comme sacrée, l'image du dieu total auquel on n'échappe pas, qui maintient l'humain dans sa prise de pieuvre, le faux Un monstrueux. Si le Bien suprême est ce lieu sans ailleurs, cet Un sans Autre, qui ne comprendrait Fritz Zorn de voir Satan comme « ce qui délivre » ? Pourtant, il ne s'y trompe pas ; il sait qu'il ne va pas lui suffire d'inverser les facteurs. L'enfer n'est pour lui qu'un lieu intermédiaire, où il a pu rentrer et dont il espère sortir. Que cherche cet homme dans son combat final sinon une matrice qui s'ouvre, un lieu où renaître ?

Le dieu qu'on peut penser coupable

Ce dieu avec lequel Fritz Zorn se bat, essayant de faire apparaître pour les évacuer les images de lui qu'il trouve en lui-même, voici comment elles lui sont parvenues :

> Peu importe [écrit-il] qu'on prenne parti, dans ce pays, pour ou contre la religion chrétienne, on a tout de même grandi dans sa zone d'influence et, dès lors, on peut saisir le mieux la façon dont se posent tous les problèmes religieux du monde dans le cadre du vocabulaire chrétien, le domaine affectif n'étant pas des moindres.
>
> C'est ainsi [ajoute-t-il un peu plus loin] que la réalité historique du rabbi Jeschua juif [Jésus] m'importe moins que la façon dont son image continue à agir dans nos représentations inconscientes, à savoir en chaque membre de notre société, même en moi qui n'ai pas eu une éducation chrétienne à la maison (pp. 251 et 252).

Je dirais même que les images inconscientes sont *d'autant plus à l'œuvre* qu'elles lui sont parvenues par contagion et non par transmission. Que n'étant pas proposées en première personne, elles peuvent d'autant moins être refusées et que, images véhiculées dans le langage mais sans véritable parole, elles ne peuvent être examinées, ni critiquées ni confrontées

aux textes et aux traditions. Ce qui lui arrive ainsi, c'est l'imaginaire religieux — lieu des projections, les plus perverses, sans possibilité pour lui de tri ni d'élaboration.

On comprend qu'il parle de Dieu comme de celui qu'on doit inventer même s'il n'existe pas pour pouvoir « lui casser la gueule ». A un certain moment de sa vie, il a en effet découvert que les autres sont des « co-victimes » puis même, que ses parents sont des coupables « avec toutes circonstances atténuantes », « pardonnés, graciés » ; il ne peut voir en eux l'origine du mal. Pourtant il faut bien pouvoir adresser à quelqu'un l'accusation et seul un Dieu peut remplir cet office.

Freud avait sans doute pour projet de nettoyer l'âme humaine des croyances religieuses dont il voyait bien qu'elles ont avec les maladies de l'esprit les plus étroits rapports. Mais est-ce parce qu'elles les engendrent, est-ce parce qu'elles les manifestent ? L'un n'excluant d'ailleurs pas l'autre : on projette une interprétation « folle » dans le religieux pour exprimer son propre mal ; d'autres voient un enseignement là où il y a délire, symptôme, et deviennent malades dans un temps deux d'erreurs, dues à la souffrance dans un temps un, qui leur ont été transmises comme vérité. Où la chaîne avait-elle commencé ?

La religion peut être considérée comme ce qui rend fou mais aussi comme cela vers quoi vont des hommes, pour manifester leur mal sans en perdre la raison. Cela n'est pas sans similitude avec les cures psychanalytiques, qu'on peut accuser de provoquer des symptômes souvent plus silencieux avant elles, mais qu'on peut aussi reconnaître comme des lieux de manifestations d'un mal préexistant. Encore faut-il qu'en religion comme en analyse, la figure imaginaire de l'Autre pervers puisse être *à la fois projetée et démasquée.* Dans ces deux domaines, c'est à l'interprétation que l'on a recours. L'analyste avec son patient interprète et guérit la mémoire individuelle, pourrait-on dire schématiquement. Qui interprète et guérit la mémoire collective sinon ceux qui veulent bien se mettre à écouter *et* interpréter les matériaux qui nous viennent d'elle et qui ne sont pas sans efficacité en nous ? Avec quoi interprète-t-on les projections plaquées sur les grandes figures religieuses pour qu'elles ne restent pas

figées, nous figeant à notre tour dans le coûteux entretien de mécanismes défensifs ?

N'est-il pas nécessaire pour cela d'entendre les textes eux-mêmes d'où nous sont venues ces figures, prodigieux écrans pour nos cinémas intérieurs ? Si ces textes sont comme on le dit révélants, ils doivent, en effet, permettre les deux temps nécessaires à toute thérapie : la projection et la lecture de la projection, la folie et la guérison.

Porteur du couteau : Jésus

C'est avec ces pensées que je me suis approchée des textes évangéliques, me demandant ce qu'ils avaient à répondre à l'auteur de *Mars*. J'étais donc à la recherche de textes où le divin serait apparu, comme à Babel, en ennemi du oui sans non, ennemi d'une harmonie qui ne serait qu'unisson. En existait-il ?

A propos de guerre et paix, une communauté se demandait comment chacun et tous pouvaient être « artisans de paix » et ils réfléchissaient à la fois à ce qui se passait dans le monde et à ce que la tradition chrétienne leur avait transmis.

Un passage de l'Evangile de Luc retenait particulièrement l'attention d'un petit groupe de jeunes et la mienne[16]. Ils me décidèrent à venir travailler avec eux ces cinq versets particulièrement scellés à la première lecture (Luc, 12, 49-53) :

> Le feu ! Je suis venu le jeter sur la terre !
> Et que je veux qu'il soit déjà allumé !
> Une immersion ! J'ai à être immergé !
> Et combien je suis oppressé jusqu'à ce qu'elle soit accomplie !
> Vous croyez que j'arrive donner la paix sur la terre ?
> Non, je vous dis : mais la division !
> Oui, désormais cinq dans une maison se divisent :
> trois contre deux, deux contre trois.
> Se divisent
> père contre fils, et fils contre père,

16. Je remercie Pierre Mazade et Anne Lecourbe, et ceux qui se sont joints à eux : Jean Chazelas et Geneviève de Saint-Basile, Jeanne-Claire Jouannet, Paul Grolleron.

mère contre fille, et fille contre mère,
belle-mère contre bru, et bru contre belle-mère.

Dans un autre évangile, celui de Matthieu, on peut trouver un passage parallèle plus bref, dont les variantes sont éclairantes (Matthieu, 10, 34-36) :

Ne pensez pas que je vienne jeter la paix sur terre.
Je ne viens pas jeter la paix, mais l'épée.
Oui, je viens dresser l'homme contre son père,
La fille contre sa mère,
La bru contre sa belle-mère,
Ennemis de l'homme, les gens de sa maison.

Question centrale de ce passage : que vient apporter Jésus ? Au premier abord (selon la traduction), la division, selon Luc ; l'épée, selon Matthieu. Que dit le grec ? Ce qui a été traduit par « division » apparaît, dans le mot *diamerismos,* avoir le sens de partage, distribution (de *meros,* la part). Faire des parts, séparer en parts (*dia,* préposition, donne l'idée de « en séparant »). Certes, nous souhaitons tous recevoir notre part. Comment alors comprendre dans l'autre texte le mot « épée » qui habituellement est une arme faite pour tuer ? Le mot grec *machaira* ne signifie pas d'abord l'épée mais le couteau et spécialement le grand couteau utilisé pour les sacrifices ; le sens « arme de combat » ne vient qu'après. Voilà bien longtemps que les traductions françaises ne permettent plus d'accéder à cette signification première. Pascal, encore, la connaissait[17]. A quoi sert le couteau, que fait-il quand il agit dans ce texte ? « Ne pensez pas que je sois venu jeter la paix sur la terre, je ne suis pas venu jeter la paix mais le couteau. Je suis venu en effet séparer l'humain de son père, la fille de sa mère, la belle-fille de sa belle-mère. » (Matthieu, 10, 34-36, ma traduction.) Plutôt que « dresser contre », je préfère m'en tenir à la littéralité du texte pour le commentaire : il s'agit de « faire deux », de séparer une personne d'une autre *(dikazo... kata).* Alors le couteau trouve son sens puisqu'il est question de séparer en deux ce qui pourrait ne faire qu'un si aucun couteau n'arrivait. Le fils ferait un avec son père. C'est-à-

17. Pascal, *Lettres aux Roannez* du 24 septembre 1656 (in *Œuvres complètes,* Ed. du Seuil, collection l'Intégrale, p. 266) : « Jésus-Christ est venu apporter le couteau et non pas la paix. »

dire : il ne deviendrait pas fils mais le-même-que-son-père, il resterait non séparé. De même la fille et jusqu'à la belle-fille. Ce couteau ne travaillera pas que dans la famille d'origine, mais aussi entre adultes, entre belle-mère et bru. N'est-il pas dit : l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme (Genèse, 2, v. 24) ? Comment cela pourrait-il se faire si la belle-fille devenait non différente de la belle-mère, si l'homme, ayant choisi une femme pour être autre avec elle qui est autre, se trouvait ramené par elle dans le sein de sa propre mère ? Œdipe est bien le raccourci le plus saisissant de ce court-circuit du désir puisque, croyant épouser une étrangère à sa cité, il se trouve marié à sa mère.

Que vient faire Jésus de Nazareth dans cette séparation entre générations ? Quel sens cela a-t-il s'il ne s'agit que de lui individuellement, lui homme vivant en Palestine il y a deux mille ans ? En quoi peut-il aussi apporter pour les âges à venir un couteau qui sert à séparer chaque génération ? Nous risquons de nous égarer dans un culte de sa personnalité ou, pour ne pas tomber dans ce piège, de rejeter complètement un tel texte comme le délire d'un fou.

La suite, dans l'évangile de Matthieu, est apparemment encore plus délirante et nous force, en cela, à l'interprétation : la raison et même le sens commun y sont tout d'abord complètement égarés ·

> Qui aime père et mère plus que moi [littéralement : au-dessus de moi] n'est pas digne de moi et qui aime fils ou fille plus que moi n'est pas digne de moi (Matthieu, 10, 37).

Il est encore plus difficile que précédemment de penser qu'il s'agit d'aimer l'individu Jésus de Nazareth mort il y a deux mille ans maintenant... plus que nos parents et nos enfants. Les psychanalystes ont assez entendu la charge destructrice de telles paroles prises non au pied de la lettre mais justement loin de la lettre, dans l'imaginaire, sans interprétation aucune ; sinon, par exemple, que les prêtres d'aujourd'hui étant supposés représenter le Christ, on leur donnerait le plus possible, à eux et aux pauvres et jusqu'à la nourriture nécessaire aux enfants de la maison ; pour avoir accueilli la souffrance de tels enfants devenus grands, les psychanalystes sont en droit de dénoncer l'idolâtrie du Christ ; comme toute

idolâtrie, elle détruit la vie et s'oppose un jour ou l'autre aux plus élémentaires droits humains.

Que faire de ce verset ? N'y a-t-il pas d'autre voie de sens ? J'en vois une, pourtant, qui vient du texte lui-même, bon argument en sa faveur : essayer de lire ce passage avec la clé, non de l'individualité de Jésus, mais de ce qu'il dit apporter : le partage, le couteau qui sépare, un dire qui fait couteau. Une interprétation nouvelle surgit alors peu à peu : celui qui aime son père, mère, fils ou fille au-dessus du fait de la séparation en deux... n'est pas digne de moi ; n'est pas digne de « Je » ; ne vaut pas (le mot « digne » en grec *axios :* qui vaut) pour « Je ». Quiconque aime son père ou sa mère plus que sa naissance (naître : faire deux de ce qui est un) ne vaut pas pour la parole en première personne. Celui qui aime son fils au-dessus de la séparation du fils — c'est-à-dire encore, celui qui aime plus le fait que son fils soit sien que le fait qu'il soit né — ne vaut pas pour être sujet dans la parole, sujet de sa parole. Son « Je » comporte un autre être que lui ; il est impur au sens chimique : mélangé.

Le « Nous » des gens de Babel était vide : il prétendait réunir des premières personnes qui, en fait, avaient disparu. Ici, c'est l'autre péril de la parole qui est présenté : « Je » comporte plus d'une personne. Les extrêmes, une fois encore, se touchent : qu'il s'agisse d'un pluriel sans singulier ou d'un singulier qui est de fait un pluriel, qu'il s'agisse de Babel ou des parentés non coupées, cela s'appelle fusion, confusion.

« Je t'aime parce que tu es (à) moi » ne diffère de « Je t'aime parce que tu es toi » que par l'épaisseur d'une lame de couteau. Mais ces pensées, souvent inconscientes ou implicites, décident du bonheur ou du malheur des êtres. Dans nos langues, à notre époque, l'idée de pacte, de contrat, de mariage amène des images de liens et de nœuds. En hébreu biblique, on « tranche » une alliance avec quelqu'un.

Si j'interprète bien ce passage évangélique, Jésus ne dit pas quelque chose de nouveau en soi. Cela m'est apparu tant de fois que je n'ai que l'embarras du choix pour présenter cette non-nouveauté au lecteur. Plus je lisais ce que les chrétiens appellent l'Ancien Testament, plus le Nouveau m'apparaissait tel pour de tout autres raisons que celles qui m'avaient été plus ou moins bien transmises. Nouveau, il ne l'est pas à mon sens

quant au contenu d'une doctrine qui serait nouvellement apportée par celui qui parle et dont on parle dans les textes évangéliques. Cette « heureuse nouvelle » (*eu-aggelos :* qui apporte une bonne nouvelle) réside, me semble-t-il, dans la place où se situe le messager de cette nouvelle : au lieu exact d'où il parle, de son propre corps, au lieu même de sa parole en tant qu'être singulier ; qu'il soit à la fois dit Fils unique et le premier des frères n'est plus alors en contradiction : s'il a bien réussi à dire « Je » sans mélange, sans être confondu avec ses parents, ni ses amis, ni ses ennemis, ni les étrangers, ni Dieu même, alors il est bien « un », un seul. Le premier à être seul à parler dans son « Je » ? En ce sens, il rejoindrait le lieu du nom de Dieu, la première personne et le verbe être. Lieu d'où parle la Parole et où chacun de nous tente de parvenir à son tour. Lacan voyait dans les dix paroles données au Sinaï « les lois de la Parole elle-même [18] ».

D'éminents enseigneurs juifs de notre temps disent que Jésus de Nazareth est, pour eux, « quelqu'un qui a entièrement accompli le Décalogue ». Jésus est-il le seul être ou le premier être qui ait véritablement « parlé la parole » ? Est-il un parmi d'autres prophètes ?

Le couteau de Salomon

Dans la Bible hébraïque un exemple, commenté par bien d'autres et ramené récemment à l'attention de nos contemporains [19] : le Jugement de Salomon [20]. Dans le texte évangélique, on nous faisait récit d'un enseignement ; le texte biblique nous rapporte le compte rendu d'un procès.

On se souvient que deux prostituées viennent trouver le roi pour juger entre elles. Elles vivent seules dans la même maison, ont accouché à trois jours de distance. La première

18. « Or sur ces tables [de la Loi] rien n'est écrit pour qui sait lire hormis les lois de la Parole elle-même. » *Ecrits,* Ed. du Seuil, 1966, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », p. 684.

19. Denis Vasse : *Un parmi d'autres,* Ed. du Seuil, 1978. René Girard : *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* Ed. Grasset, 1978. Deux auteurs que j'ai déjà croisés dans ma première recherche.

20. 1 Rois, 3, 16-28.

qui a accouché fait un récit : le fils de l'autre femme est mort pendant la nuit parce qu'elle s'était couchée sur lui ; la mère a alors substitué son enfant mort à l'enfant vivant de celle qui raconte, qui s'est donc, elle, réveillée près d'un enfant mort ; puis aperçue que ce n'était pas le sien. La seconde femme proteste, disant que c'est son enfant qui est vivant et celui de l'autre, mort. Aucun témoin — et elles semblent dire la même parole. L'une ment donc. Laquelle ?

Le roi demande qu'on lui apporte un glaive et donne l'ordre de fendre l'enfant en deux et d'en donner à chacune la moitié. Et c'est là que tout se décide. La vraie mère s'émeut et demande que l'enfant soit plutôt donné à l'autre que tué. Tandis que la mère de l'enfant mort veut qu'on fende le vivant, afin que ni elle ni l'autre n'ait l'enfant. Le roi découvre ainsi qui est la vraie mère à laquelle il fait rendre l'enfant.

Qu'est-ce donc qu'une mère selon Salomon ? Celle qui aime son enfant plus que son lien à l'enfant, plus que sa jouissance de l'enfant. Ainsi préfère-t-elle le laisser vivant à celle qui le lui vole plutôt que l'enfant ne meure et ne soit pas à l'autre. La mère de l'enfant mort est déjà présentée comme celle qui fait mourir — involontairement — son fils parce que, durant son sommeil, elle l'a étouffé de son poids. Cela décrit bien sa relation à ce fils : elle préfère voir un enfant mourir plutôt qu'il soit avec une autre qu'elle.

Dans ce texte, il y a justement un glaive, une épée. Comment savoir si ce glaive qui fait justement le travail de discernement, de séparation des doubles, qui tranche et distribue à chacun sa part, différente, comment savoir si c'est bien celui dont parle Jésus puisque les Evangiles sont en grec, et le Livre des Rois en hébreu ? Une approximation est pourtant possible : consulter la traduction juive en grec de la Bible, la Septante ; les soixante-dix sages nous apportent bien le même vocable que l'Evangile de Matthieu tout à l'heure, *machaira ;* le grand couteau que demande Salomon n'est pas fait pour trancher le corps d'un vivant mais pour trancher, décider entre filiation mensongère et filiation véritable. La parole vraie vient de la mère qui accepte que le couteau passe entre son fils et elle. Sa parole est aussi juste que sa relation à l'autre. Elle coïncide avec l'événement. Aussi n'est-ce pas surprenant que le texte lui donne pour fonction de faire le

récit. Lorsque parole et événement coïncident[21], on est « en Dieu », c'est-à-dire que le sujet parle véritablement la parole. Seul l'amour véritable peut donc écrire l'histoire...

L'admission du tiers dans la relation à l'enfant nous ramène au texte de l'Evangile de Luc (12, 52-53).

Il s'agit ici aussi de ce qui se passe entre les habitants d'une même maison, tout à fait comme au texte précédent. Pourtant, les deux textes semblent se séparer puisque tout à l'heure il était question de quatre (deux mères et deux enfants) et maintenant en voici cinq (littéralement) :

> Ils seront, à partir de maintenant, cinq dans une maison ; ils seront partagés, trois contre deux et deux contre trois (v. 52).

Or, la suite du texte ne fait apparaître que des paires, donc des multiples de deux :

> Ils seront partagés, père contre fils
> et fils contre père,
> mère contre la fille
> et fille contre la mère,
> belle-mère contre sa belle-fille
> et belle-fille contre la belle-mère[22] (v. 53).

Qu'est-ce donc que ce nombre de cinq : à l'évidence pas une description. Il faut donc changer de plan pour l'interpréter. Un seul élément est donné pour résoudre cette difficulté : ces cinq sont en fait eux-mêmes en deux parts : trois contre deux. Or, nous venons de voir un texte plus ancien où il pourrait bien s'agir de la même question : la première prostituée, celle dont l'enfant vit, accepte qu'une autre personne intervienne dans sa relation à l'enfant ; le juge Salomon propose de faire deux camps égaux, deux et deux. Ce qui en fait deviendrait une et une — une moitié d'enfant chacune. Mais dans cette même maison où il y a deux femmes, l'une n'admet que la relation à deux — elle et l'enfant ; l'autre admet le tiers à cette relation. Ceci est une situation extrême puisque cet âge de l'allaitement n'est pas celui où l'enfant quitte habituellement

21. Les deux sens du mot *davar* en hébreu.

22. Ce verset reprend un verset du prophète Michée (7, 6) : « Car le fils avilit le père, la fille se dresse contre sa mère, la bru contre sa belle-mère, chacun a pour ennemi les gens de sa maison. » Le prophète écrit cela parmi des paroles de méfiance envers les plus proches et de confiance en Dieu.

sa mère pour une autre femme. Mais justement, nous est présentée avec ce grossissement la question du : aimer selon la possibilité du trois, ou aimer selon le deux, sans cette possibilité. Les gens de ma profession diraient : relation duelle et relation triangulaire. Or, selon ce qui vient d'être relu, seul l'être qui aime selon le trois, qui admet le tiers séparant, le passage du couteau, seul celui-là se situe en véritable être parlant ; ne revendiquant pas — ou plus — l'être de l'autre comme sien, il ne parle plus qu'en son nom propre, il vaut donc pour la parole — et pour sa transmission.

Ce qui va par trois admet véritablement l'autre : à deux, on peut ignorer qu'on est confondu en un par un invisible lien non tranché. Mais à trois, ce n'est plus possible : cela ferait deux possessions. Or, on ne peut être possédé qu'une seule fois, par un seul être (ou par deux êtres confondus en un).

C'est ainsi que j'entends la particulière efficacité symbolique de la parole du Décalogue « Honore ton père et ta mère ». Il n'est pas dit : honore tes parents. On prend toujours la peine de les distinguer. Si l'on honore vraiment chacun d'eux, non confondus, on n'appartient plus à aucun.

Personne n'arrive en psychanalyse sans porter une difficulté dans ce domaine : un seul des parents compte vraiment, l'autre étant plus ou moins mal reconnu. Le père, ou la mère, est de peu de poids aux yeux et au cœur de l'analysant ; on découvre que l'un des parents ne valait guère aux yeux de l'autre. Or, honorer, c'est reconnaître le poids de chacun (c'est le sens à l'origine de la racine hébraïque du verbe honorer, *cabad*). Le poids, première façon d'apprécier la valeur dans les échanges.

Dans une maison, dans une communauté, ceux qui sont parvenus à reconnaître l'altérité de l'autre se trouvent en situation d'hostilité avec ceux qui ne sont pas encore sortis des relations fusionnelles à deux. « Ennemis de l'humain, les gens de sa maison. » Aussi y a-t-il deux degrés à la séparation : celui qui permet à chacun de n'être pas mélangé à l'autre ; celui qui sépare ceux qui ont accepté la séparation, le tiers, et ceux qui ne l'ont pas accepté.

CHAPITRE IV

DES SAVANTS CONTRE LES IDOLES

Freud ne se place pas devant l'Ecriture comme devant une des productions de l'inconscient qu'il commencera si hardiment à déchiffrer

Tant de fois, cependant, les commentateurs ont remarqué la ressemblance entre le travail d'interprétation juive des textes et celui que Freud fait avec les symptômes et des rêves. Sur quoi portait donc la critique de Freud concernant la religion ?

Le « doux poison » de la religion (Freud)

« La religion est l'opium du peuple », a écrit Karl Marx, et Freud dans de nombreux passages lui fait écho sur le plan individuel. Par exemple, dans *l'Avenir d'une illusion :*

> Le croyant ne se laisse arracher sa foi ni par des arguments ni par des interdictions. Et y réussit-on avec quelques-uns que ce serait une cruauté. Une personne qui, pendant des décennies, a pris des narcotiques, ne peut naturellement plus dormir si l'on vient à l'en priver (p. 69).

Freud, s'imaginant en débat avec un adversaire de sa thèse — la religion est une illusion — continue :

> ... vous dites que l'homme ne saurait absolument pas se passer de la consolation que lui apporte l'illusion religieuse, que, sans elle, il ne supporterait pas le poids de la vie, la réalité cruelle. Oui cela est vrai de l'homme à qui vous avez instillé

> dès l'enfance le doux — ou doux et amer — poison [...]. Peut-être celui qui ne souffre d'aucune névrose n'a-t-il pas besoin d'ivresse pour étourdir celle-ci (p. 70).

Sans doute, selon Freud, ce sera difficile : l'homme, sans illusion consolatrice, sera contraint d'avouer sa détresse, sa petitesse dans l'univers, n'étant plus « le centre de la création et l'objet des tendres soins d'une Providence bénévole ». Mais, il est temps que l'homme cesse d'être un enfant pour s'aventurer enfin dans l'univers hostile :

> On peut appeler cela « l'éducation en vue de la réalité » ; ai-je besoin de vous dire que mon unique dessein, en écrivant cette étude, est d'attirer l'attention sur la nécessité qui s'impose de réaliser ce progrès (p. 70).

Marx et Freud, juifs athées, se rejoignent ici dans l'appel à l'éveil ; individuel ou collectif, politique ou familial ; Freud a encore écrit :

> Tant que l'homme, au cours de ses premières années, restera [...] encore sous l'influence de l'inhibition mentale religieuse et de celle qui en dérive : l'inhibition mentale « loyaliste » envers les parents et les éducateurs, nous ne pouvons vraiment pas dire quel il est en réalité (p. 68).

> Pensez au contraste attristant qui existe entre l'intelligence rayonnante d'un enfant bien portant et la faiblesse mentale d'un adulte moyen. Est-il tout à fait impossible que ce soit justement l'éducation religieuse qui soit en grande partie cause de cet étiolement ? (p. 67).

J'en étais là, à la fin de la précédente recherche ; me demandant de quelle éducation religieuse Freud parlait. N'en connaissait-il qu'une ? Pour lui, elle n'aurait qu'un seul effet : priver l'homme de l'accès à la réalité par la connaissance et finalement l'empêcher de se développer.

Chacune de mes incursions dans la Bible, comme celles que je viens de rapporter au lecteur, me laissait plus éloignée de partager sur ce point les opinions de Freud. Pourtant, si, lorsqu'il disait le mot religion, il pensait aux diverses formes

aliénantes, tant juives que chrétiennes, les unes à la Loi et la tradition, les autres au Christ et à l'Eglise, je le rejoignais aisément. Socialement, cliniquement, je connaissais la misère, étalée sur des générations, lorsque la transmission religieuse se pervertissait.

Peu à peu, je me suis mise à lire le mot « idolâtrie » là où Freud avait mis le mot religion. Ce qu'il dénonçait en présentait les caractéristiques majeures : perte de réalité, consolation illusoire, renoncement au désir et à la liberté, attente passive en masse de processus magiques, immolation des enfants... Qui pourtant pouvait assurer qu'il existât sur terre une seule religion qui ne fut propice à tout cela ?

Le progrès que Freud demandait à l'humanité en renonçant à ce religieux-là, la tradition juive elle-même le reconnaît : il vaut mieux être athée qu'idolâtre. Evidence à nuancer pourtant.

Durant toute une période, peut-être pour éviter le feu de ces grandes critiques, des milieux croyants ont cru possible de distinguer entre foi et religion de façon radicale : la première serait approche de la vérité, la seconde, illusion. Mais à force de critiquer cette illusion, d'arrêter tout ce qui pouvait l'alimenter, ces communautés religieuses n'ont plus présenté d'intérêt pour les fidèles. Encore une fois, on voulait avoir les mains pures et l'on n'avait pas de mains. On interdisait une maladie, mais on ne la guérissait pas. Et il me semblait que l'erreur était du même ordre que celle d'un psychanalyste qui se refuserait à tout transfert, qui n'accepterait qu'une relation absolument sans projection, sans illusion. Il pourrait croire agir avec justice en remettant sans cesse dans la réalité son patient ; en fait, bien évidemment, il ne permettrait aucun redéploiement vers lui de l'histoire refoulée de celui-ci ; cessant d'offrir un lieu à une maladie de la relation, il ne pourrait pas offrir non plus de lieu à sa guérison.

Pour Freud, la religion, comme un narcotique, rendait l'homme inconscient de son propre malheur, s'évadant dans l'imaginaire plutôt que cherchant à guérir. L'hypnose, procédé mystérieux qui pouvait parvenir à rendre un sujet inconscient de ses maux, déplaisait à Freud. Cet homme a tant aimé la conscience qu'il a refusé pour lui-même toute drogue même dans la phase terminale de son cancer, sauf au dernier

moment, qu'il a lui-même fixé, pour disparaître d'un coup[1] : la conscience ou la mort ; grandeur stoïcienne.

Mon admiration pour ce grand courage d'homme qui vit et meurt sans consolation ne me fait pourtant pas délaisser le lieu d'un dialogue avec sa pensée.

Ses cendres reposent dans un vase grec et sa figure n'est pas éloignée de celle d'un héros antique. Il s'est passionné pour l'âme humaine, certes ; mais cette âme-là, il ne trouve pour la révéler à elle-même qu'un seul livre où vraiment la découvrir : le corps humain et sa parole dans la souffrance. Du moins cette écriture-là, dans le corps, ne lui est pas inaccessible. Médecin à la fin du XIX^e^ siècle, il ne se laisse pas intimider par le scientisme ambiant. Ce qu'il ne semble pas avoir entendu dans sa tradition elle-même — bien que tant de phrases, de mots, de noms lui reviennent au fur et à mesure de ses recherches, de ses travaux, de son histoire —, ce qu'il ne peut pas aller vraiment explorer dans la mémoire de son peuple, il a réussi à en trouver trace dans les effets de la parole, en lui et autour de lui.

Il dit bien que sa découverte, c'est un « juif mécréant » et non un juif pieux qui l'a faite. Mécréant ou pieux, c'est un juif. La chose est-elle fondamentale ?

Jung n'était pas juif, mais tellement protestant qu'on ne saurait l'imaginer hors de cette tradition, avec ce père et ses huit oncles pasteurs. Que dire de Lacan, élevé chez les pères, qui dédie sa thèse de médecine à son frère, moine bénédictin...

Des trois, Freud est apparemment celui qui a vécu le moins de pratique religieuse dans sa famille. Mais il a étudié la Bible[2].

(Quant à l'éducation religieuse qui affaiblirait les facultés mentales de l'homme, qu'en penser à travers l'exemple de ces trois fondateurs d'écoles psychanalytiques ? Lacan était au contraire persuadé que l'étude de la Bible rendait apte à la science.)

1. Max Schur, le médecin qui soigna Freud jusqu'à sa mort, raconte : « Nous avions de plus en plus de mal à adoucir ses souffrances car il avait les barbituriques et les opiacées en horreur. Il ne songea à la morphine qu'en dernier recours, lorsqu'il dut enfin renoncer. » *La mort dans la vie de Freud,* Gallimard, 1975, p. 618.

2. *Cf.* Théo Pfrimmer : *Freud lecteur de la Bible,* déjà cité.

Freud plus obéissant que Moïse ?

J'avais été surprise de l'importance disproportionnée donnée par Freud au commandement « Honore ton père et ta mère », qui ne semblait pas inséré dans une suite ordonnée de paroles, mais valoir en lui-même et pouvoir éventuellement occuper la première place[3]. Ceci révélait peut-être l'usage fait du commandement dans les familles qu'il connaissait — à commencer par la sienne —, mais cette utilisation de l'autorité divine, pour renforcer celle des parents, pour cheviller la soumission dans l'âme de l'enfant, m'apparaît contraire au Décalogue, à la première relecture que j'en fis. J'y découvris, en effet, qu'avant que ne soit donné le commandement d'honorer père et mère, il se passait un certain nombre de choses sur ces tables de la Loi ; dans l'ordre (Exode, 20, 1-12) :

1. le récit d'une libération (Je YHWH qui t'ai fait sortir... de la maison des esclaves...).
2. l'interdit de l'aliénation aux dieux (ne pas faire d'idoles, ne pas se prosterner, ne pas servir...).
3. l'interdit de l'aliénation de Dieu (ne pas invoquer en vain son nom, en vain c'est-à-dire contre le réel).
4. la libération hebdomadaire pour tous de tout travail et de toute subordination qui l'accompagne (se souvenir du jour du Sabbat, celui où l'on ne soumet personne, ni soi ni son fils, ni sa fille...).

Et c'est seulement après tout cela que vient le commandement positif d'honorer son père et sa mère. Comment, après quatre paroles de libération, viendrait une cinquième qui renfermerait l'humain sur l'étroite cellule familiale ? Etre libéré des tyrans et des dieux, se libérer soi-même et ses enfants, comment cela introduirait-il à une soumission au père et à la mère ? Les mots eux-mêmes contestent ce sens : « honorer » ne comporte aucune idée de soumission. Reconnaître le poids du père et de la mère, leur importance pour chacun de nous n'est évidemment pas leur obéir. On peut même dire que s'il y a bien un verbe manifestement absent de ce commandement, c'est bien le verbe obéir.

3. Voir la conclusion de *l'Homme aux statues*.

... et que Jésus

A cela, un chrétien m'objectera peut-être, et je me le suis dit aussi : mais que faites-vous du verset évangélique où le jeune Jésus, après l'épisode du Temple (Luc, 2, 41-52), est pourtant dit « soumis » à ses parents[4] ? Justement ; il est désormais mis en un autre lieu que ses parents ; sa libération de la tutelle parentale ne le met pas ailleurs qu'à sa place dans la chaîne des générations[5]. Au contraire, elle l'y introduit. Insoumis désormais au sens où il n'est plus inféodé à ses parents, où il n'est plus au même lieu (il reste à Jérusalem sans eux), il accède à une place pour lui seul qui est en même temps ordonnée par rapport à la leur. Il ne leur obéit plus, il est devenu libre d'eux : c'est alors qu'il trouve sa place comme fils libre, c'est-à-dire né d'eux ; *à la fois séparé et situé.* Il n'est plus l'enfant-chose qui est porté par ses parents, il vient occuper sa place à lui, et littéralement, il « se place après » *(upo-tasso)* dans la succession ordonnée des êtres ; il est seul mais non pas isolé, il s'écarte et prend rang. Il n'est plus à eux (« Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne savez-vous pas que à ce qui est de mon père il convient que je sois ? ») ; il invoque un autre père, hors monde, celui dont il est question au lieu où il est resté, le temple de Jérusalem. Il est au lieu du Père — pourtant,

4. Luc, 2, 41-52 : « Ses parents vont chaque année à Jérusalem pour la fête de Pâques. Quand il est âgé de douze ans, ils montent selon la coutume de la fête. Les jours terminés ils reviennent. Jésus, l'enfant, demeure à Jérusalem, et ses parents n'en ont pas connaissance. Pensant qu'il était dans la caravane, ils vont un jour de route. Puis ils le recherchent parmi leurs proches et leurs connaissances. Ils ne le trouvent pas. Ils reviennent à Jérusalem pour le rechercher. Et c'est après trois jours, ils le trouvent dans le sanctuaire, assis au milieu des rabbis : il les entend et les interroge. Tous ses auditeurs sont stupéfaits par son intelligence et ses réponses. Quand ils le voient, ils sont frappés. Sa mère lui dit : " Enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Voici, ton père et moi, en grande détresse, nous te cherchions. " Il leur dit : " Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne le saviez-vous pas ? Il faut que je sois en ce qui est de mon père. " Ils ne comprennent pas la parole qu'il leur dit. Il descend avec eux et vient à Nazareth. Il leur était soumis. Sa mère garde tout cela dans son cœur. Jésus progresse en sagesse, en taille et en grâce aux yeux d'Elohim et des hommes. » (Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1985. J'ai francisé les noms.)

5. Lors d'une lecture commune de ce texte, Paul Beauchamp avait attiré mon attention sur ce point.

repartant avec ses parents, il occupe désormais une place de fils : placé après.

Combien la parole inconsciente qui se révèle dans les cures rejoint ces textes, il ne m'est pas difficile de l'évoquer. Quelqu'un cherche en analyse à prendre conscience de sa filiation, soit qu'il soit encore inscrit au même lieu que ses parents, soit qu'il soit non inscrit et non situé dans la succession des générations ; les deux côtés de la même montagne, si je puis dire : confusion et isolation ; trop près ou trop loin pour l'alliance.

Que disent les rêves ? Que le petit d'homme n'est pas d'abord fils ou fille. Que ces enfants que nous avons (« J'ai un fils », « J'ai une fille », « Nous avons deux enfants », disons-nous) ne sont pas encore dans un rapport de filiation mais de production et de possession. Aucune autre voie pour le devenir humain : un enfant, c'est un vivant que deux êtres humains ont fait et qu'ils ont. Aussi les rêves, les lapsus... disent-ils à qui veut bien entendre que l'homme est d'abord une chose, un petit animal domestique, un petit esclave. Esclave « pour son bien » : on le soumet, non pas forcément aux caprices égoïstes de ses maîtres, mais, au mieux, à l'image idéale qu'ils ont de lui. Combien de fois ne le met-on pas au service de sa propre santé, de son instruction, de son perfectionnement — quels que soient les attentes et les modèles des parents, de gauche ou de droite, qu'ils le veuillent bien élevé ou spontané, ils le veulent quelque chose. Que l'enfant obéisse en étant obéissant à des parents traditionnels, qu'il se révolte selon le souhait implicite de parents eux-mêmes révoltés, ou encore qu'il « désobéisse impeccablement[6] » à des parents eux-mêmes trop soumis, qui attendent inconsciemment de lui cette conduite, pour se soulager et sévir, l'enfant qu'on a n'est pas encore l'enfant qu'il est.

Devient fils qui peut devenir libre de ses parents. Nous avons des enfants. Un jour, nous « avons eu » des enfants,

6. Comme l'a formulé un patient

nous ne les avons plus ; ils sont fils et filles, libres[7]. S'ils ne deviennent pas « libres de nous », malheur à eux et à nous. Il ne suffit pas à l'humain comme à l'animal de s'éloigner de ses parents. Il lui faut devenir *libre d'eux,* c'est-à-dire être reconnu par eux ou par leurs substituts, et par lui-même, comme libre. La paternité et la maternité « selon l'esprit » ne sont pas un petit complément qui pourrait être donné dans les milieux croyants mais dont on pourrait se passer. Que les temples soient vides ne change rien à ceci : il est nécessaire à tout être né d'humains, pour devenir humain à son tour, de parvenir à un rapport de filiation avec deux êtres humains.

Cette évidence, je ne prends le temps de la formuler aussi prosaïquement que pour arriver à nouveau à ce point : qu'une parole du Décalogue et son accomplissement, par Jésus de Nazareth ici, me parlent de la vie, de l'humain, de sa croissance, de la même façon que chaque jour de mon travail avec ceux qui viennent me parler.

Prendre sa place dans sa lignée et reconnaître celle du père et de la mère afin de ne pas leur être confondu ni asservi — voilà tout ce qui manque à Œdipe. Hors de sa place, l'homme est écrit d'avance. Il est pris dans une destinée, c'est-à-dire une vie déjà faite, la vie d'un autre. Pour Freud, c'est la condition de l'homme et « les enfants sont des revenants ».

La science suffit-elle à situer l'homme à sa véritable place ? Celle de fils libre, en son lieu propre, unique, pour une vie jamais vécue, à inventer ? C'est là, si je puis dire, que j'attends Freud et là encore que Lacan m'a à tout le moins montré le chemin des Ecritures.

Je me souviens d'un séminaire de Lacan où, encore nouvelle arrivée dans cette assemblée, ce langage, cette pensée, je prenais studieusement des notes, comme tant d'autres, ce que facilitait le rythme lent de sa parole. Un moment, je notais : « La voie, la vérité... » sans réfléchir. Que venait-il de dire ? J'avais dû me tromper, m'assoupir un peu dans cette salle comble où j'arrivais souvent en hâte. Un coup d'œil sur les notes de mon voisin et je corrigeais : « La voix, la vérité... » Mais après une petite pause, Lacan se mit à

7. « Un fils libre », ce pourrait être aussi le titre du livre de Benny Lévy, *le Nom de l'homme,* livre de filiation d'un fils juif à un père non juif (Sartre) par rapport auquel il trouve sa place dans la judéité.

parler de l'évangéliste Jean et je m'aperçus alors que je l'avais bien entendu (« La voie, la vérité et la vie... » Jean, 14, 6). Pas seulement avec mes oreilles d'analyste, mais aussi celles de ma mémoire religieuse. Et que de fois, au cours de ses séminaires, cette mémoire fut sollicitée ; j'en étais à me demander si l'étonnant succès de sa parole ne venait pas de ce que Lacan rendait à son auditoire, à sa manière et selon ses moyens, l'accès à cette mémoire qu'en même temps il se trouvait combattre mais qui était, en face de lui, l'ange en face de Jacob. Comme pour Freud, je ne parvenais pas à discerner tout d'abord dans ce combat contre la religion la colère prophétique contre l'idolâtrie. Lacan déclenchait autour de lui une idolâtrie si flagrante et parfois si destructrice qu'il n'était pas facile de voir en lui l'homme justement en colère contre le faux religieux.

Il y eut un temps où je me sentis prête à me lancer dans les textes les plus fondateurs ; à interroger la Bible de front, par les plus grands textes, les plus grandes énigmes, les passages les plus décisifs, les plus scandaleux. Avec un sentiment de risque, comme on irait au-devant d'une sphinge qui a tant dévoré de passants. Qu'on pense seulement au sacrifice d'Isaac. Peu de textes religieux peuvent faire autant de mal à l'âme humaine que celui-là, ai-je tout d'abord pensé lorsque j'ai entendu citer ce fameux sacrifice par ceux qui avaient véritablement immolé leur être ou le trésor de leur vie sur cet autel. Mais comme arrivait en analyse une génération qui n'avait rien entendu de tout cela, je m'avisais de ce que l'immolation existait là tout autant, à d'autres dieux jamais nommés comme tels, sur d'autres invisibles autels. Les partis politiques, le modèle idéal proposé par la société, fût-il de bonheur, pouvaient jouer le rôle de la divinité qui exige.

Une femme me raconta un jour ceci : durant la visite d'un de ses amis, son plus jeune fils, qui avait terminé sa sieste, se mit à pleurer et à l'appeler. Elle et son visiteur se rendirent auprès de l'enfant ; elle le prit dans ses bras avec une caresse, un mot tendre ; l'ami lui en fit reproche et la mit sévèrement en garde de « ne pas alimenter ainsi le complexe d'Œdipe » chez l'enfant. La psychanalyse venait de faire son entrée dans le milieu où vivait cette femme et

apparaissait comme *la* Science de l'Homme. Elle se revoyait encore, posant l'enfant sur le sol, dans la crainte d'avoir fait mal.

Une jeune fille vint me voir ; je devrais dire plutôt : elle vint pour être vue — non seulement parce qu'elle m'avait été adressée par quelqu'un alors qu'elle-même n'en avait pas eu le dessein, ni le désir, mais surtout parce qu'elle était d'une grande beauté. Comme il arrive assez souvent aux enfants très beaux, elle avait été asservie à son apparence ; son corps n'était pas à elle, mais bien plutôt elle à ce corps habillé, paré par ses parents, sa mère surtout, qui avait trouvé là un lieu de valeur pour elle-même. Cette mère n'avait eu jadis aucun temps d'enfance ; ayant tout de suite été responsable de ses sœurs, elle leur distribuait toujours ce qu'elle avait, ne gardant presque rien pour elle-même. Lorsque cette fille ravissante était née, tout l'amour empêché d'elle-même, retardé, trouva là un terrain de réalisation.

Immolés à la science, à la beauté, à la réussite aussi : le fait est si courant qu'il n'a pas besoin que je l'illustre. Forçant un jeune à travailler, il est bien facile de croire que « c'est pour lui qu'il travaille ». Mais si ce n'est pas *par lui ?* S'il doit être pour son succès dépossédé de son âme, de son désir, de sa parole propre, qui sera, en fait, celui qui réussit ? Tout ce qui, en lui, a été fait sans lui, il devra un jour le défaire pour accéder à sa vie. Pourtant, pas d'éducation sans loi...

Et les immolés à Dieu ? Ceux qui en souffrent sont ceux dont l'immolation n'a pas réussi totalement. Il y a certainement des consacrés qui le sont devenus sans trop de perversion sacrificielle. Il y en a d'autres aussi qui sont si entièrement immolés que rien en eux ne parvient plus à la protestation, aucune énergie n'est plus disponible pour alimenter un symptôme, une maladie. On peut disparaître quasi totalement de son vivant sans que les institutions s'en avisent : qui fait apparemment mieux le travail qu'on lui commande que quelqu'un qui a renoncé à tout désir ?

Souvent des protestations s'élèvent contre cette injustice profonde : je fais tout ce qu'on me dit de faire, tout ce qu'il faut, j'ai tout sacrifié ; durant des années j'ai réussi, j'ai été le fils modèle, l'employé modèle, celui qu'on cite en exemple, la mère qui ne pense qu'à ses enfants... alors pourquoi est-ce que

la catastrophe est venue, pourquoi le malheur, pourquoi est-ce que quelque chose en moi me pousse à saborder tout cela, pourquoi est-ce que mes enfants détruisent tout ce que j'ai fait pour eux, refusent maintenant le meilleur de ce que j'ai transmis ?

Il y a là un sujet de scandale pour l'âme noble, qui ne cessera probablement pas avant que ce ciel et cette terre ne passent : le bien n'est pas récompensé. Faut-il conclure que Dieu est injuste, fou, pervers, inexistant ? Ou que ce qui était appelé Dieu n'était tel que dans un système faux ? L'idolâtrie, je m'en étais fait cette définition : elle a lieu partout où le bien conduit à la mort.

Freud s'est bien défendu d'apporter une nouvelle conception du monde. Mais s'il a seulement travaillé à miner celles qui le précédaient, même mortifères, il n'a pas laissé aux hommes de quoi être plus heureux. Etre plus conscient de notre néant ? A quoi bon ? Rendre le refoulement impossible comme il le souhaite et l'écrit, c'est condamner l'humanité à rechercher tout ce qui permet d'abaisser le niveau de conscience critique pour retrouver la foi, je veux dire la confiance.

Comment comprendre cette coïncidence : là où la religion transmise par la culture travaille contre l'homme, elle travaille en même temps contre la lettre biblique ?

De cela, Freud, sans le savoir apparemment, nous est un précieux indicateur ; après la reconstitution des versets du Lévitique, sa critique des foules conventionnelles (Eglise, armée...) rejoint la « critique divine » de Babel. Sa description des relations familiales comme liens, selon le destin, la Bible n'y contredit nullement. Mais, tandis que Freud se résigne à ces liens, contre son désir, le couteau de Salomon, le couteau-Verbe de Jésus les tranchent.

N'est-ce pas le même travail du Verbe qui, dans les cures psychanalytiques, permet de séparer des êtres mélangés ?

Je me sentais maintenant plus à même d'affronter la grande question du sacrifice, au centre de toute question religieuse ; Georges Bataille écrit :

> *Comment se peut-il qu'en tous lieux, sans s'être concertés, les hommes se soient trouvés d'accord dans une conduite énigmati-*

que, qu'ils aient tous éprouvé le besoin ou ressenti l'obligation de tuer des êtres vivants rituellement ?

Avant d'avoir répondu, l' « homme tranquille » ne peut plus que m'écouter. Il lui faut subir le poids d'une telle énigme — *autant que moi.* Il lui faut reconnaître — *avec moi* — que la mort, la terreur tragique et l'extase sacrée lui sont liées ; et que, faute d'avoir su répondre, tous les hommes sont demeurés dans l'ignorance de *ce qu'ils sont*[8].

Vers Abraham

A nouveau, ce sont les autres qui ont orienté mes pas et en ont accéléré le rythme. J'hésitais encore devant l'histoire du peuple juif en son début, c'est-à-dire devant la saga du père des croyants, Abraham, quand une demande me vint « de l'étranger » : en la circonstance, la Société des psychanalystes jungiens.

Héritiers d'un maître et d'un disciple brouillés, les fils de Freud et de Jung se trouvent en situation de frères ennemis, avec toute la méfiance et souvent le mépris que cela comporte. Heureusement, il arrive là comme ailleurs que des relations se forment ; pour ma part, j'ai rencontré la tradition jungienne par un réseau d'amitiés qui ne doit son origine apparente qu'à un petit voilier le long d'une côte bretonne et aux développements de ces rencontres à terre[9], entre plages et maisons. Bref, au plus loin du champ professionnel et des orthodoxies psychanalytiques. Lorsque j'ai rencontré Christine Blettery, j'ai été surprise de nous trouver si proches dans nos recherches et nos questions cliniques, dans nos critiques aussi, alors que les théories auxquelles nous nous référions s'opposaient si fortement. Commune aussi, il est vrai, était la distance, pour ne pas dire la méfiance, que nous avions chacune vis-à-vis des théories. Cherchant avec Freud et Lacan, je vis bien que j'étais plus proche de quelqu'un qui cherchait *avec* Jung que de quelqu'un qui cherchait Freud ou Lacan, mes deux maîtres.

Aussi, lorsque je reçus un appel d'Elie Humbert à la suite

8. Georges Bataille, *Œuvres complètes,* tome VII, Gallimard, 1973, pp. 263-264.

9. Que Marie-Josèphe et Guy Baudeu soient ici remerciés

de la parution du précédent ouvrage, me demandant une conférence dans leur cycle sur le thème « le Père », j'acceptai avec joie[10] : rouvrir enfin l'histoire d'Abraham, en hébreu cette fois, et me mettre en route — je le fis pour eux, grâce à eux. J'avais plusieurs mois pour poser à Abraham la question : qu'est-ce qu'un père ? Et quid du divin quant à la paternité ?

Relation libre d'une conférencière de passage avec une société scientifique dans laquelle elle est étrangère à son public d'un soir, qui vient là sans que sa présence ou son absence soit sanctionnée ; la visite que j'allai faire chez les jungiens m'ouvrit un espace habitable pour moi et ma recherche ; le déploiement de ce travail doit beaucoup à leur accueil inattendu et chaleureux.

Quant aux textes eux-mêmes, c'est à Monique Selz qui les a lus et relus avec moi que je dois d'avoir osé croire à ce qu'ils nous offraient. Que deux psychanalystes, de traditions religieuses différentes, se mettent ensemble à apprendre l'hébreu, à interpréter des textes mille fois repassés, et que, de cette situation d'altérité, il résulte du nouveau, faut-il s'en étonner ?

10. Le dialogue avec Elie Humbert s'est poursuivi depuis lors.

CHAPITRE V

L'APPEL D'ABRAHAM : « VA VERS TOI »

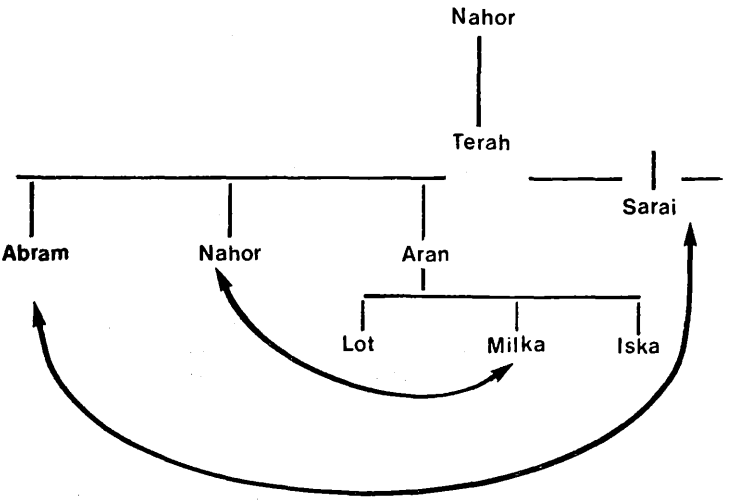
> ... tout sens est douteux qui n'est pas attentif aux aspérités du document tel qu'il se donne, avant toute référence à d'autres documents...
>
> Jean ZAKLAD

La vie racontée d'Abraham avec ses épreuves, ses passages, est-ce une autre vie que notre vie ? L'intervention divine l'arrache-t-elle à notre chemin d'humain ? Nos épreuves à nous, nos crises et nos croissances, qu'ont-elles de commun avec ce récit fondateur ? Est-il un parcours pieux, une aventure modèle, un chemin initiatique du devenir conscient ?

De l'innombrable foule de commentaires sur le père des croyants je ne tenterai ici aucune reprise systématique ; ceci est simplement ma lecture présente : non seulement je ne puis garantir qu'elle s'aligne sur ce qui a été dit avant mais je ne puis même m'y engager moi-même d'une manière qui ne varierait pas. La Bible change avec nous.

Sur ma table, donc, j'ai posé l'histoire biblique d'Abraham comme à l'hôpital on posait le dossier d'un patient avec lequel je devais avoir un entretien. Essayant de me libérer de tout ce que je croyais sur Abraham, je ne me suis plus posé que deux questions : qu'est-ce que je trouve écrit là, du chapitre 12 au chapitre 25 de la Genèse et qu'est-ce que cela me fait ? Impossible pour moi cependant de tenir toutes ces pages ensemble avec la même intensité d'attention. On ne s'étonnera pas de ce que, femme et thérapeute, j'aie privilégié dans cette visite ce qui parle de l'homme, de la femme, des enfants, plutôt que des expéditions de guerre.

Un homme avait trois fils ; et une fille



Un homme a trois fils. Il nomme le premier Abram, « père haut », le deuxième Nahor, du nom de son propre père, le troisième Aran, avec un mot qui veut dire « montagne » dans sa première syllabe (et éventuellement « sanctuaire »[1]). Ainsi parlerai-je de Térah, père d'Abraham, fils (et père) de Nahor. Il est le premier à donner à un de ses fils le nom du grand-père de l'enfant. Jusque-là chaque génération[2] voyait arriver des noms nouveaux. Devinerai-je une raison à cette première répétition ? Dans la succession des générations depuis le déluge, la vie va diminuant en durée. Quel que soit le sens encore à découvrir de ces chiffres fabuleux (Noé vécut neuf cent cinquante ans, Shem vécut six cents ans, son fils quatre cent trente-huit, son petit-fils quatre cent trente-trois...), la durée de la vie passe, en huit générations, par une diminution pratiquement régulière, de six cents à cent quarante-huit ans. Tandis que l'âge où l'homme devient père recule brusquement, passant de la trentaine à soixante-dix ans. Aussi Térah est-il peut-être le premier à avoir eu un fils après la mort de son père ; cette hypothèse ne peut être ni confirmée ni

1. *Cf.* Ryckmans, 6, *les Noms propres sud-sémitiques I-III,* 1934-1935.
2. En tout cas, depuis le Déluge.

infirmée par les chiffres donnés dans le texte. Mais il est pensable que Térah ait donné à son deuxième fils le nom du grand-père parce que celui-ci venait de mourir, chose qui n'arrivait pas tant que les aïeuls vivaient bien au-delà de la naissance de leurs descendants.

Première répétition de nom ; l'enfant accueilli comme « un revenant », selon l'expression de Freud, apparaîtrait pour la première fois. Une génération sépare cependant les deux Nahor. Le second est le petit-fils du premier. Ce petit-fils, nous l'apprenons, épousera sa nièce Milka (= reine), fille de son jeune frère. Ce n'est pas l'inceste frère-sœur, ni père-fille ; il y a là encore un écart, fille du frère.

Abram, lui, premier des trois fils de Térah, épouse une femme appelée Saraï (« ma princesse ») dont nous apprendrons par la suite (Gn, 20, 12) qu'elle est une presque sœur, fille aussi de Térah, mais d'une autre mère que celle d'Abram. Ici encore, écart minimal mais existant.

Si la vie diminue en durée, si les alliances approchent de la confusion, les noms eux vont grandissant : « père élevé », nom du grand-père, « montagne » (lieu de Dieu, d'où sanctuaire ?). « Princesse » à une génération, « reine » à la suivante. La vie ne descend plus si bien ; n'est-on pas en train de perdre la direction, le « sens » de la vie qui veut qu'un fils ne soit pas un père pour son père ? Il y a du Babel dans cette montée vers le ciel. Si cette remontée des noms va contre la vie, alors la mort doit faire son entrée. Malheureusement, elle est bien au rendez-vous, le troisième fils meurt. Nous l'apprenons dès le début. Voici le texte (Gn, 11, 27-29, Chouraqui, *L'Univers de la Bible,* Ed. Lidis, 1982 ou D.D.B., 1985).

(27) Voici les enfantements de Térah :
Térah fait enfanter Abram, Nahor et Aran,
Aran fait enfanter Lot,
(28) Aran meurt face à Térah, son père,
en terre de son enfantement à Our-Kasdim.
(29) Abram et Nahor prennent pour eux des femmes.
Nom de la femme d'Abram : Saraï,
Nom de la femme de Nahor : Milka fille d'Aran,
le père de Milka et le père d'Iska.

Un homme meurt, Aran. En ce monde, il n'a fait qu'une seule chose selon le récit : il a transmis la vie ; mais il n'a pas

vu la génération de ses petits-enfants. Et cela est dans le récit biblique exceptionnel. Aran meurt « devant son père », au lieu où il a été enfanté, chose jamais dite encore. Un fils qui meurt avant son père, qui meurt à l'endroit où il était né : la vie s'inverse. N'est-ce pas comme un retour à la matrice, en deçà de la vie et non pas au-delà ? La vie s'égare, manque le but ; Françoise Dolto appelle cela « dévivre » : cesser de vivre mais non pas mourir (passer au-delà). L'homme « dénaît » ; au lieu d'où il est sorti, sa naissance est annulée. Aran meurt, revenant au degré zéro de la vie.

La mort est bien arrivée là où la vie s'était perdue. Pourquoi maintenant, et comment, pourrait-il y avoir naissance nouvelle ? Logique de la vie et de la mort dans leur redoutable rigueur, le verset suivant arrive :

(30) Et c'est Saraï, stérile, pour elle pas d'enfanceau.

Le fils de Térah était revenu vers la matrice de sa mère. De la matrice de la fille rien ne sort. C'est la fin de l'histoire, la vie s'est rétrécie, puis annulée, maintenant elle n'a même plus lieu.

Térah n'aura pas de descendant par son aîné, Abram Ironie de ce nom de « père haut » pour le premier homme dont la femme est stérile. Son nom à elle, SARA-I, « princesse de moi ». A qui cette princesse ? A son père qui l'a nommée ainsi ? C'est encore un nom de hauteur, mais dans son nom, cela même qui devrait la distinguer, le pronom, la lie à celui qui l'a nommée[3]. On ne lui a pas donné un nom, on l'a attachée avec. Quelle place en elle pour elle-même ? Le mariage ne la délivre pas : son père est aussi son beau-père ; le même homme est encore père et beau-père de son mari. Quatre fois liée à celui qui l'a appelée sienne.

J'ai passé trop de temps à lire et relire l'histoire d'Œdipe pour ne pas reconnaître la parenté des situations. Homme jeune qui meurt et femme qui n'enfante plus. Dans le clan de Térah, le patriarche, dans la ville d'Œdipe le roi, les mêmes événements ont lieu ou plutôt, pourrait-on dire, la même absence d'événements, de ces événements par excel-

3. Et doublement sans doute : la construction du possessif est celle d'un possédé masculin (« mon » princesse) apparemment

lence que sont l'arrivée de la vie nouvelle et l'atteinte de sa fin.

Des deux côtés, à Ur et à Thèbes règne l'endogamie[4]. Pourtant d'un côté, c'est la tragédie quasi totale : infanticide (Œdipe est exposé, nouveau-né, à la mort), parricide (Œdipe tue Laios), inceste (Œdipe épouse sa mère Jocaste), suicide (Jocaste), grave mutilation (les yeux crevés d'Œdipe), double meurtre (les fils d'Œdipe s'entre-tuent), condamnation à mort (l'oncle condamne Antigone, fille d'Œdipe) ; sur sept personnes, cinq meurent sans atteindre la vieillesse.

Aussi ce qui arrive chez Térah n'est-il comparable qu'aux malheurs des sujets du roi Œdipe et non pas aux siens directement. En effet, à Ur, il reste encore partout un peu de distance : l'homme n'épouse pas sa fille, elle est sienne par son nom seulement ; le frère n'épouse que sa demi-sœur, un autre, que sa nièce, le troisième meurt au lieu qui représente sa mère (lieu de son enfantement) et en face de son père, mais il n'épouse pas la première, ne tue pas le second. Ici, à Ur en Chaldée, on est au degré zéro de la vie (là-bas, en Grèce, à moins un).

Déjà, le malheur est là, celui qui vient tout seul, du corps, sans crime, sans violence. Mais il reste encore un écart, un demi-écart plutôt. Ils ne sont pas proches au point de n'avoir qu'un nom, qu'une place sur la couche, qu'un trône pour deux. Mais déjà ils sont trop proches pour ne pas étouffer la circulation de la vie.

Dans la maison d'Œdipe, la vie est (presque[5]) perdue ; dans sa ville comme ici à Ur, elle est seulement malade, malade à mourir mais non encore à tuer.

Saraï : une maladie prophétique

Qu'est-ce que je peux entendre à la stérilité de Saraï ? Si la Bible est un livre de salut pour l'humain, elle doit me fournir

4. Du grec *endon,* à l'intérieur et *gamos,* mariage ; le fait de se marier avec quelqu'un de son propre groupe.

5. Œdipe pourtant trouvera une voie de vie et atteindra sa mort ; il est vrai qu'il lui faut pour cela sortir de sa ville, devenir étranger, rencontrer l'homme respectueux (Thésée) et avec lui le divin.

un signe, une trace permettant de comprendre de quelle maladie souffre celle qui va être guérie. Sinon, l'intervention divine est purement arbitraire, la guérison, purement cadeau qui n'ouvre aucun sens. Je peux mettre ici le texte à l'épreuve, en me souvenant de ce que m'ont appris des patientes elles aussi stériles, sans raisons médicalement repérables, qui au cours de leur analyse sont devenues enceintes. Où trouver la trace que je cherche, le symptôme qui parle? Aucune hésitation possible : nous n'avons que le verset 30 : « Et elle est Saraï stérile, pas pour elle enfanceau. » En hébreu, seulement six mots. Pourquoi ajouter les trois derniers qui semblent une évidence : une femme stérile, c'est une femme qui n'a pas d'enfant. Il n'y a qu'un mot en trop qui fait que ce n'est pas une tautologie, une vérité de La Palice : « pour elle ». J'ai déjà lu, au-dessus dans le texte, que les deux fils aînés de Térah, Abram et Nahor, prennent des femmes « pour eux ». L'enfanceau[6] : mot rare dans la Bible qui évoque l'embryon et le petit animal. Pas pour elle : la négation porte non pas d'abord sur l'enfant mais sur le « pour elle ». Est-ce qu'il pourrait y avoir embryon en elle sans qu'il soit pour elle? Alors, il se présente un sens à sa stérilité : elle peut être sa réponse, l'exercice d'un refus que son corps travaille contre elle et non pour elle. Ce que j'avance là, je ne peux le maintenir que si je trouve un autre point d'appui dans le texte qui permette de tracer une ligne de sens. Ce point, je ne peux le trouver qu'en un seul endroit du texte puisque, à part sa stérilité, je ne sais pour le moment rien d'autre d'elle que son nom : « ma princesse ». Et cela peut ouvrir une direction d'interprétation. Elle n'est pas à elle-même mais à un autre. Sa personne tout entière est à celui qui l'a nommée. Son mariage n'a pas changé cela. Comment l'enfant qu'elle porterait serait-il pour elle? Bienheureux symptôme qui montre le mal.

Jocaste, plus malheureuse de l'être moins d'abord, n'a pas eu ce message de son propre corps. Saraï est prophète, au premier niveau du vivant. Livrée à d'autres, muette, elle porte pourtant un symptôme-Verbe, une annonce enfouie mais si manifeste que trois mille cinq cents ans après, cela m'est

6. *Valad.*

rapporté : il n'y a pas d'enfant pour elle ; il n'y a pas même elle — pour elle ; ce qu'elle a, ce qu'elle est, ce qu'elle dit, c'est son symptôme. Je ne suis pas, étant à mon père, à mon mari qui est lui-même non séparé du même père (étant ce que le père veut être — père élevé ?). Mais je suis stérile, donc je suis.

Ce n'est pas un désordre organique qui rend Saraï stérile, mais *une erreur symbolique :* l'attribution d'un nom qui la lie d'un lien qu'elle ne peut trancher seule. Il ne lui reste plus que la souveraineté inconsciente du symptôme (un peu comme une travailleuse qui, se sentant totalement dépossédée de ce qu'elle produit, se met en grève, et commence alors d'exister pour l'autre).

Le lecteur peut trouver à juste titre cette avancée bien hypothétique, pour ne pas dire hasardeuse ; peut-être voudra-t-il prendre patience si je lui dis à l'avance que nous rencontrerons par la suite d'autres points d'appui, majeurs dans le texte, qui peuvent être mis en perspective avec ceux-ci.

Qu'est-ce qu'une erreur symbolique ? Dans une première approximation : c'est un acte de parole qui rend impossible à l'être humain d'avancer dans la vie. Ici, une femme nommée par son père « ma princesse » et qui continue d'être appelée ainsi après son mariage, se voit arrêtée dans son devenir-mère. Ce nom annule d'avance tout message de mariage ; demeurant à son père, elle ne peut être véritablement mariée à un autre et n'étant symboliquement pas la femme d'Abram, elle ne peut être féconde. Etant stérile, elle crie qu'elle n'est en fait pas encore mariée. Le symptôme indiquait l'erreur symbolique ; le nom, ici, la raconte ; à nous, mais pas encore à elle.

Le premier départ

Alors Térah trouve ce qu'il faut faire, ce qu'il peut faire. Ce n'est pas cette fois, comme Saraï, *dans* le corps mais *par* le corps. La parole remonte d'un cran. Elle était souffrance, elle devient mouvement ; passion et elle devient action.

Térah prophétise avec ses pieds.

(31) Térah prend Abram son fils, Lot le fils d'Aran, le fils de son fils, et Saraï sa bru, la femme d'Abram son fils.
Ils sortent avec eux d'Our Kasdim pour aller vers la terre de Kena'an.
Ils viennent jusqu'à Haran et habitent là.
(32) Ce sont les jours de Térah : deux cent cinq ans. Térah meurt à Haran.

D'où sait-il cela qu'il faut partir, chercher l'étranger et devenir soi-même étranger ; inaugurer une nouvelle distance ? Térah prend tout ce qui est malade chez lui, l'orphelin, et le couple stérile ; chacun est bien nommé dans sa juste place, définie par rapport à lui *et* par rapport à un autre ; chacun nommé de deux manières : Lot est le fils d'Aran et son petit-fils. Saraï est sa bru et la femme d'Abram, Abram est son fils et celui qui a pour femme Saraï. C'est ainsi que j'entends « Ils sortent *avec* eux », formulation étrange tout d'abord. Le nouvel être-ensemble, cet être-avec Térah n'est possible que parce qu'ils sortent (« Ils *sortent* avec eux »). Dans Ur, sont-ils à Térah ? Sortant de ce lieu d'enfantement, lieu où l'on appartient un temps, pour croître, à un corps qui vous enveloppe, ils peuvent être-avec, cessant d'être-à. Térah devient père, celui qui conduit hors du rapport maternel que, tout homme qu'il est, il a pu entretenir lui-même avec ses enfants. Il n'avait pas encore entendu, à la mort d'Aran. Comme tant de fois dans la Bible, dans la vie, le premier signe, même très fort, ne fait pas sens. C'est seulement à partir du second que le cœur s'éveille ; à toute parole, deux témoins ne sont-ils pas nécessaires ?

Térah fait sortir ceux qui ne sont pas sortis. Il les emmène vers Canaan mais ne fera avec eux que la moitié du chemin. Ils s'arrêtent à Haran. Bien peu de différence en hébreu entre le nom du fils mort et le nom de cette ville. Toujours ce presque semblable et pourtant différent, ce minimum de la différence.

Deux traditions dont je reçois le double message : Térah parvient à la fin de ses jours qui sont de deux cent cinq ans. Ou bien Térah vit cent quarante-cinq ans[7] (tradition samaritaine)

7. Térah a engendré Abram à soixante-dix ans et Abram quitte Haran à soixante-quinze ans (Genèse 11, 26 et Genèse 12, 4).

et ainsi Abram ne sort de Haran qu'après la mort de son père[8].

Pour arrêter la destruction de la vie, je vois dans le récit déjà deux étapes. Le symptôme de Saraï, le départ de Térah. Départ au sens de s'en aller et de départager. Passion ; action ; la prochaine étape, que peut-elle être d'autre que la parole ?

Le divin parle : « Va vers toi »

(12, 1) YHWH dit à Abram :

> Va pour toi, de ta terre, de ton enfantement de la maison de ton père, vers la terre que je te ferai voir.

Lorsque, encore débutante en hébreu, je commençais à déchiffrer ce texte, je découvris ce « Va pour toi », ou, aussi exactement, « Va vers toi[9] » qui était alors enfoui, indevinable dans toutes les traductions que je connaissais, même grecques ou latines. Le lecteur imaginera sans peine l'effet produit sur une psychanalyste par cet appel divin à Abram : Va vers toi ; va pour toi ; « pour ton bien, pour ton bonheur », commente Rachi. Mais, nous disions-nous[10], ne voilà-t-il pas tout notre métier ? Qu'est-il dit d'autre, silencieusement, au début de toute cure par la parole, que, à peu près, ceci :

— « Va vers toi. »
— Qui, moi ?
— Je ne sais pas, je t'écoute
— Qui, moi ?
— Toi qui me parles.

Ce dialogue imaginé ne redit pas ce qui est dit, il représente ce qui est fait. Non pas « vers toi », introspection, mais quête du sujet parlant.

La même expression apparaît plus loin dans l'histoire d'Abraham mais elle se rencontre aussi, par deux fois également, dans le Cantique des Cantiques, au féminin. Est-

8. C'est cette tradition que reprend Etienne dans les Actes des Apôtres (Actes, 7, 4) : « Il sortit de la terre des Chaldéens. Il habita Haran. Après la mort de son père, il [Dieu] le fit passer de là vers cette terre où vous habitez maintenant. »

9. *Lekh lekha.*

10. Nous disions-nous, Monique Selz et moi.

ce pour cela que Chouraqui traduit alors (Cantique 2, 10 et 13) : « Va vers toi. » ?

« Lève-toi vers toi-même, ma compagne, ma belle et va vers toi-même. » Parole d'amant à la femme aimée, ce « Va vers toi » renverse radicalement la direction de l'appel de l'autre. André Chouraqui exprime tout à fait ce que j'avais pensé, en découvrant le texte hébreu d'Abraham, dans une note du *Cantique :*

> « Les traducteurs qui comprennent « Viens donc... viens ! » trahissent le mouvement le plus profond et le plus significatif du poème. L'appel est celui-là même qui fut adressé à Abraham : *Lekh lekha* (Gn, 12) « Va vers toi, loin de ta terre, de la maison de ton père... » C'est à un départ que l'amante est invitée. L'amant ne lui dit pas de venir vers lui, mais de partir vers elle-même [11] »...

Comme cet amant, YHWH ne dit pas non plus à Abraham : Viens vers moi. Ni même : Monte vers moi. Significativement d'ailleurs, le clan de Térah allait bien vers le haut, ils étaient en train de s'élever, d'aller vers la hauteur géographique, généalogique, politique. Et même cosmique puisque les noms de Térah et Nahor semblent évoquer des noms de ville où le culte d'un astre (la lune) s'était développé. Ils montaient vers le ciel et voici que le ciel appelle vers la terre et la divinité vers l'humain. YHWH est celui qui appelle l'homme vers l'homme : ceci m'apparaît comme un événement d'une portée incalculable pour le devenir conscient de l'humanité.

Avec quelle joie n'ai-je pas lu, dans ma jeunesse, le « Deviens qui tu es » de Nietzsche. Et de quelle libération était porteuse la formule de Freud : « Où ça était, je dois advenir » *(Wo es war, soll ich werden).* Qui nous aurait dit que ces deux perles de la parole venaient croiser si fortement l'appel originaire d'Israël nous aurait beaucoup surpris. Ce « va vers toi » a pu dormir durant des siècles dans cet écrit sans que la plupart d'entre nous y aient accès.

Car, comment traduisait-on, depuis huit siècles semble-t-il, *lekh lekha ?* « Va-t'en », le plus souvent, ou encore : « Va donc... », « quitte (ton pays...) » Le pronom « toi » n'apparaissait pas. Si « Va pour toi » peut être préféré, c'est qu'il a le

11. In *l'Univers de la Bible* (Lidis), vol. 6, p. 31.

double sens . le bénéficiaire, la destination (comme en français, on dira « partir pour Londres[12] »). J'ai tout de même fini par le rencontrer dans le commentaire de Rachi et cela a été pour moi jour de joie. Rachi ne commente que dans le sens du bonheur mais du moins, c'est pour lui-même qu'Abraham est invité à partir. Que penser de la non-traduction de ces deux mots : pour toi, ou vers toi ? Est-ce que cela n'intéressait pas les traducteurs et commentateurs ? Où était le problème ? Dieu ne pouvait-il pas appeler l'homme vers l'homme et pour l'homme ? Dieu ne pouvait-il appeler l'homme que vers le Bien et ce Bien serait Lui ? Ou encore la difficulté venait-elle de l'anthropologie secrète d'un tel appel, qui suppose que l'homme Abram ne soit pas parvenu à lui-même puisqu'il faut qu'il y aille ? Cela ne pouvait faire l'affaire ni des religieux qui enseignaient un dieu qui appelle vers lui, pour lui, ni des philosophes qui enseignaient l'homme directement conscient de lui-même.

Par une des roueries de l'histoire, cet appel divin qui n'a pas été retenu dans sa lettre par ceux qui voulaient transmettre Dieu, a été trouvé sans le savoir par ceux qui pensaient l'homme malade à cause du religieux (Nietzsche, Freud par exemple). Comme si le chemin était meilleur pour trouver Dieu, de chercher l'homme que de chercher Dieu lui-même, et la maladie une meilleure voie vers la vérité que la théologie.

Bien que je n'aie pas particulièrement qualité pour juger de cela, je fais part ici de mes réflexions lors de mon arrivée au chapitre 12 de la Genèse. J'en aurais peut-être oublié la teneur et ma critique des traductions, si le cas ne s'était reproduit plusieurs fois au cours de ma lecture de la geste d'Abraham : la non-traduction d'un mot portait chaque fois sur une arête tout aussi décisive que celle-là quant au sens ; fait plus surprenant encore, la censure porte, ici et ailleurs, justement sur la parole attribuée à YHWH, c'est-à-dire Dieu.

Pour une psychanalyste qui cherche s'il y a un rapport entre parole inconsciente et parole divine, il est intéressant de constater leur similitude sur un point essentiel : toutes deux sont l'objet du refoulement. Car je ne crois pas que les deux mots en question aient été volontairement omis par les

12. Comme en 1 Rois, 1, 53 : « Va vers ta maison », par exemple.

traducteurs. J'incline beaucoup plus à penser que pour eux, ils ne faisaient pas sens. Et que ne les entendant pas comme porteurs d'une véritable signification, ils les ont traités comme en trop dans le texte ou comme une de ces tournures propres à chaque langue que personne ne traduit littéralement.

Evidemment, il serait mieux dans ce cas de signaler la présence de mots dont on ne sait que faire mais j'imagine qu'on peut trouver cent raisons valables pour ne pas agir ainsi.

Les rêves et la Bible m'apparurent encore semblables en ceci qu'il ne fallait rien supprimer de leurs textes, surtout pas ce que l'on ne comprend pas encore. Peut-être cela fera-t-il sens dans un jour, dans dix ans, dans cent ans. Pas plus qu'un scientifique de la nature n'a le droit de supprimer une seule donnée de son observation. Mais il est possible, en ce qui concerne ce texte d'Abraham, que jamais personne n'ait eu le sentiment de supprimer quelque chose.

Que nous ne puissions pas juger aujourd'hui de ce qui sera important demain, cela nous le savons mieux depuis la découverte de l'inconscient et aussi depuis qu'un certain nombre de désastres, après modifications de la nature par l'homme, lui ont appris que ce qu'il venait de détruire avait son utilité pour l'équilibre du vivant. « Va pour toi » ne donne pas de satisfaction littéraire immédiate dans nos langues. Mais il y a plus haut que la beauté. Ou plutôt, une autre beauté surgit lorsqu'on consent à plus que le beau.

Un autre fils vient en lui-même

La même censure est-elle à l'œuvre lorsque, dans le Nouveau Testament, est rapportée la parabole dite de l'enfant prodigue[13], ce fils qui demande sa part d'héritage à son père puis s'en va tout dilapider et connaît alors la gêne et même la faim ? Le texte grec dit : « Alors, venant en lui-même », mais il semble que beaucoup de traducteurs écrivent « rentrant en lui-même ». Or, ce n'est pas équivalent. Ne fait-il que revenir à lui après avoir durant quelques mois perdu la raison ? Ou bien était-il jusqu'à ce jour hors de lui et y vient-il nouvelle-

13. Luc, 15, 11-32.

ment ? Il est à ce point de sa vie où pour la première fois il ne reçoit plus sa vie de son père (père nourricier donc, rapport bien maternel dans son unicité et sa fonction de nourrice). La personne du fils est devenue lieu inoccupé par un autre qui en avait jusqu'à maintenant permis la vie. Le fils a fait l'expérience difficile de la déshabitation : il s'est éloigné du père et a détruit l'héritage qui lui venait de lui : la part de vie du père qui était pour le fils. Car ce père « avait deux fils ». Le verbe avoir est ici la marque d'une enveloppe, comme un placenta autour des fils — le plus jeune s'en va avec sa part d'enveloppe et la mange —, le règne animal ne manque pas de nous apprendre cette image-là : l'embryon se nourrissant de l'enveloppe. Aussi ce fils, lorsqu'il a tout mangé, peut-il entrer en lui-même ; n'étant plus mélangé à ce père/mère, il dit « Je » pour la première fois. Son départ relevait bien aussi du « va vers toi ». Il a quitté son père/mère pour aller à lui-même et venir ensuite nouvellement chez un homme qui est son père, bien différemment de celui qu'il a quitté. N'ayant qu'un parent, le fils doit vivre avec celui-ci maternité et paternité. Mais encore faut-il entendre la lettre même de la parabole. Il ne s'agit nullement d'un retour à l'état antérieur et je suis restée perplexe devant la falsification involontaire de la parole finale du père à la fin de la parabole. En effet, le jeune fils se décide à revenir chez son père, mais en lui disant qu'il n'est plus digne d'être appelé son fils. Le père, au contraire, agit comme s'il était enfin digne d'être fils. Et ce n'est, à mon sens, pas par miséricorde mais par justice : en effet, le jeune homme est sorti d'une relation duelle, maternelle, à son père ; il est advenu comme sujet, il parle désormais en première personne et c'est cela qui fait de lui un nouveau-né, un fils véritable tandis que le fils aîné est encore collé au père (« Toi, lui dit le père, tu es toujours avec moi et tout ce qui est à moi est à toi. » On ne peut mieux définir un rapport matrice-enfant). Et le père continue : « Mais il convient de faire la fête et de se réjouir parce que ton frère était mort et il vit, il était perdu et il est trouvé. » (Luc, 15, 32.)

Si l'on traduit ici « il revit », et « il est retrouvé », on risque fort d'inverser le sens même, la direction de l'histoire. Tant de gens ont cru qu'il s'agissait du retour d'un pécheur qui se repent, retour à l'état antérieur, et que le pardon du père

annulerait le mal qui a été fait. Autant dire qu'il pardonnerait au fils d'avoir, dans un moment d'égarement, exercé sa liberté, qu'il lui pardonnerait d'avoir tenté de renaître. Alors que, tout l'indique, le père n'attend rien tant que ce passage.

Avec le « Va vers toi » d'Abraham, cette parabole peut être lue bien autrement, comme la naissance d'un fils. Pourquoi doit-il passer par un certain mal ? Parce qu'il n'a qu'un parent et personne d'autre ? Aucun tiers ne vient trancher la relation maternelle au père. Il faut donc qu'il parte et que le père soit comme mort pour lui (il a demandé sa part d'héritage) et lui mort pour le père. Afin qu'ils deviennent séparés et qu'ils puissent, cessant de se connaître, se reconnaître. Le fils n'a comme couteau que la transgression, et le manque, n'ayant pas la parole tierce.

Les trois enveloppes de l'humain

Abram quitte ses enveloppes : « Va pour toi de ta terre, de ton enfantement, de la maison de ton père. »

De ta terre : de ton pays, l'enveloppe qui enveloppe les deux autres, puis vient le corps maternel et la maison paternelle. Ces trois enveloppes sont dites siennes : ta terre, ton enfantement, la maison de ton père.

Elles sont siennes, mais Abraham a d'abord été à elles puisqu'elles l'enveloppent ; à moins d'un lieu sur la terre, d'un corps de mère, et d'une maison du père, il n'y a pas d'humain (sauf en des circonstances catastrophiques que nous trouvons justement inhumaines).

Abram a déjà quitté, sortant de Ur, sa terre et le lieu de son enfantement. Mais a-t-il quitté tout cela tant qu'il est encore dans une enveloppe, la maison de son père ? N'est-il pas comme l'oiseau qu'évoque Jean de la Croix : sa patte ne fût-elle retenue que par un seul fil, il ne peut s'envoler. Contre-épreuve : ce qui est dit d'Aran, le plus jeune frère d'Abram. « Aran mourut face à Térah son père en terre de son enfantement à Our Kasdim. » (Gn. 11, 28.) Sa mort est située exactement dans les trois contenants qu'Abram va quitter. L'appel divin qui invite Abram à aller pour lui-même, vers lui-même, n'a véritablement rien d'arbitraire : c'est une question

de vie ou de mort. Si la vie parle en chaque homme, elle peut dire exactement ce que YHWH dit à Abram. Si le désir de vie est en chaque être, si la vérité vive habite en l'homme et si elle appelle, c'est précisément cet appel-ci qu'elle doit lancer. Cet homme dont le frère est mort par dénaissance, dont la femme est stérile, peut entendre cet appel de la vie. Il est vrai que son père l'a déjà conduit hors des deux premières enveloppes — terre et lieu d'enfantement — mais le père ne peut le conduire hors du père. C'est à l'endroit, au moment où il s'efface qu'Abram entend. Avant, il y a eu le symptôme de Saraï — plus d'enfantement —, le départ de Térah — plus de terre. Qu'est-ce qui fait que cet être-là appelé Abram peut, lui, entendre la voix qui n'a pas été entendue par un humain depuis Noé (depuis, semble-t-il, que Noé s'est enivré, s'est exhibé, a maudit son second fils et prédit le malheur de son petit-fils Canaan) ?

Ce que j'écris là en commentaire du premier verset du chapitre 12, me rappelle tant de « cas », lus, entendus, vécus. Pour parvenir à sa propre vie, qui n'a à sortir de successives matrices ? Les cures par la parole ne tiennent leur efficacité, dit-on, que de la « prise de conscience ». N'est-ce pas la formulation scientifique du « va vers toi » ? Que se passe-t-il dans une analyse réussie ? L'écoute par le patient de cette voix en lui-même qu'il n'a entendue jusqu'à maintenant que dans le symptôme et/ou le « passage à l'acte » (le mouvement). Cette voix, reconnue par Freud et Lacan comme celle du désir, celle du sujet, n'apporte pas un savoir. (C'est en cela que l'expression « prise de conscience » m'apparaît difficile.) Elle appelle vers... Et appelant vers, elle révèle peu à peu à l'analysant les enveloppes qu'il croit siennes et qui, en fait, l'entourent et le possèdent. « Ma mère » veut parfois dire « ma prison » après avoir été le lieu du développement.

Y a-t-il véritablement cure psychanalytique sans départ, sans changement de terre, de maison ? Que le changement soit matériel, ou qu'il s'accomplisse dans une façon autre d'habiter le même lieu, qu'il s'agisse de s'éloigner d'un père, d'une mère, d'un conjoint, ou, restant au même endroit, de modifier profondément le rapport à eux, le changement se produit au

cours d'une cure sans que le patient ni l'analyste puissent à l'avance en prévoir la forme ni l'heure.

Le fait est qu'un jour ou l'autre, un être humain qui entend en lui-même un peu de parole libre et qui trouve confirmation, dans l'écoute d'un autre, de ce qui parle en lui, cet être humain change le cours de son destin. Au fur et à mesure de mon propre parcours en analyse et de tous ceux que j'ai vus se faire près de moi, il m'est apparu que l'efficacité de l'analyse était encore bien mystérieuse à elle-même. Ce que la lecture de Lacan m'avait du reste confirmé. (Et j'aimais cela de lui : qu'il fût sensible au mystère du symbolique, qu'il nous introduise à cette demi-obscurité plutôt que de prétendre nous conduire à la clarté, à la Vérité, par la Science...)

Un des effets de la cure parlée, tant redoutée des parents, c'est la désobéissance aux éducateurs. Bien souvent, les familles seraient prêtes à ce que celui de leurs membres qui entreprend une analyse entre dans une nouvelle maîtrise. Puisque, pense-t-on, le jeune n'a pas su, en obéissant aux lois données dans la famille, trouver son épanouissement, peut-être une autre loi, ou la même, autrement présentée, le conduira-t-elle vers son bonheur — et celui de son entourage.

Mais l'être qui ne répond plus au « Viens vers moi » que transmet d'abord la communauté éducative, ne trouvera pas le salut, à long terme, dans un appel semblable, fût-il prononcé par quelqu'un réputé compétent. C'est bien le « Va vers toi » qu'il recherche ; lorsque les communautés religieuses ne portent pas ou plus cette parole, il faut bien que la société humaine se donne d'autres passeurs, de ces êtres qui en conduisent d'autres vers l'autre rive (hébreu : un de l'autre côté, un d'au-delà[14]). La guérison escomptée vient par surcroît, comme conséquence d'une mutation autrement plus radicale et qui concerne l'identité. Plus le sujet ira vers lui-même, moins il sera malade. Mais dans un premier temps, être malade est le moyen d'arrêter le mouvement qui le fait aller vers l'idole et non vers lui-même. Cette maladie, qui est médicalement considérée comme un mal, est spirituellement un progrès.

14. Genèse, 14, 13 ; étymologie donnée en note par André Chouraqui (Ed. Lidis).

Je frémis à l'idée qu'aujourd'hui Saraï stérile serait peut-être « guérie » médicalement : le chemin décisif que son symptôme allait faire faire à l'humanité eût pu ne pas être entendu. (Mais la science de notre temps eût-elle été possible à son tour sans qu'ait eu lieu tout le travail de parole des siècles qui nous ont précédés, de telle façon que cette parole puisse nous servir à rendre compte du réel et en formuler les lois ?)

Comme quiconque connaissant des personnes en psychanalyse, j'ai rencontré dans l'entourage de celles-ci des parents, des grands-parents, des frères ou sœurs qui éprouvaient beaucoup de peine à voir celui qui leur était jadis si proche s'éloigner d'eux. Et, me disaient-ils parfois, plus que tout, de le voir — de la voir — s'éloigner des croyances et pratiques religieuses. Or j'en viens maintenant à penser que sur ce point, ils se désolent à tort. Car c'est à mon sens précisément ce dont il est question dans leurs traditions religieuses qui est en train d'avoir lieu : aller vers soi-même, renaître d'en haut.

(J'anticipe là, puisque me voilà arrivée dans l'Evangile de Jean. J'y reviendrai en relisant l'entretien avec Nicodème.)

La terre promise, terre du Je et Tu

Abram s'en va vers lui-même mais ce n'est pas le seul but donné dans l'appel (Genèse, 12, 1) :

« Va pour toi, de ta terre, de ton enfantement, de la maison de ton père, vers la terre que je te ferai voir. » Quelle est cette terre mystérieuse qu'Il ne fait pas encore voir ? Nous n'en apprenons qu'une seule chose : c'est le pays (*eretz*) que « Je » ferai voir à « toi ». La terre du Je-Tu. Pourquoi pas avant qu'Abram ne quitte les enveloppes qui l'ont enserré ? Cette terre ne serait-elle visible qu'à celui auquel la parole peut être adressée pour lui faire voir, un véritable « Tu », distinct ?

Mais si cette phrase est jointe à celle qui précède : « Va vers toi... vers la terre que je te ferai voir », cette terre mystérieuse pourrait bien être liée à ce « Toi » vers lequel tu vas, ce toi que je te ferai voir. Ce ne sera pas du domaine de l'invisible. Abram, allant vers lui-même, va vers une terre qui est celle que « Je » lui fais voir. Une terre réelle ; ce qui est dit d'elle

est invisible pour le moment. C'est en effet à cet endroit du texte que s'ouvre la première bénédiction d'Abram, en sept paroles de promesse [15] :

(2) Je ferai de toi une grande nation.
Je te bénirai, je grandirai ton nom : sois bénédiction.
(3) Je bénirai tes bénisseurs, ton maudisseur, je le honnirai.
Ils seront bénis en toi, tous les clans de la terre.
(4) Abram va, comme YHWH lui a parlé.

Cette terre sera le lieu où Abram sera sujet devant un autre sujet. Il n'est pas envoyé vers lui-même comme pourrait le faire un philosophe qui conseille un chemin mais qui n'accompagne pas, dont la présence à l'autre n'est pas nécessaire, croit-il, pour qu'advienne ce qu'il dit. « Deviens qui tu es... » Celui qui profère une telle parole devant autrui sans lui promettre en même temps d'être là, d'être présent à ce que l'autre deviendra, qu'a-t-il vraiment accompli pour l'homme ? Autant dire au mendiant « Sois heureux » en passant son chemin.

« Va vers toi... vers la terre que Je te ferai voir » n'est pas une parole de philosophe mais de thérapeute, et si le mot peut encore — ou déjà — trouver sens dans l'oreille du lecteur, je dirai : c'est une parole de sauveur. Celui qui prétend guérir l'autre sans être avec lui est dupe de son discours. Si pour renaître il faut que l'être devienne sujet, il faut à ce sujet, pour être, un autre présent.

La voix qui parle à Abram et lui adresse un appel de salut n'ignore rien des conditions d'une guérison : Dieu sauve ; Dieu avec nous. Ce sont d'ailleurs les deux noms de Jésus (Yeshoua, Dieu sauve) et Emmanuel (Dieu avec nous). Ils ne sont pas simplement équivalents, le second dit comment le premier peut s'accomplir.

Premier homme sur le chemin vers l'Homme, Abram a ouvert la voie à tant d'autres. Ce qui arrive à celui qui « va vers lui-même » aujourd'hui en écoutant les symptômes, les mouvements et la voix en son cœur, il me semble que tous les mots dits à Abram le décrivent. Il ne s'agit pas pour moi de réduire Abraham à ce qui se passe dans une psychanalyse

15. J'ai rétabli le futur parce qu'en français une promesse ne peut être exprimée au présent ; c'est bien sûr l'inaccompli en hébreu.

réussie mais de reconnaître dans un tel récit la structure même de tout salut.

Un homme a pu sortir de ses enveloppes jusqu'à entendre la voix autre qui l'appelait vers lui-même, vers la terre de la relation ; cet homme sera fait grande nation, son nom sera grand. Devenu « Je », hors de tout ce qui l'a enserré, il peut grandir, reconnu par la voix éternelle. Son nom — signe de son identité — sera grand. Aujourd'hui comme au temps abrahamique, ceux qui ont accédé à la première personne sont bénédiction, ou malédiction, pour d'autres ; chacun, selon qu'il honore ou maudit l'accès qu'il a trouvé à son être unique, chacun devient plus lui-même ou au contraire se trouve de moins de poids d'identité.

Lorsqu'une personne va ainsi vers elle-même, toutes les relations se modifient. Et je vois comme tant d'autres thérapeutes qu'alors se fait une sorte de tri, souvent surprenant. Il arrive que tel personnage particulièrement estimé du clan rejette la personne, nouvelle pour lui, qui a fait en analyse l'expérience de son nom unique, du fait qu'elle seule peut dire « Je » en elle.

Et à l'inverse, telle autre personne du même clan, plus ou moins mal vue parce que non conforme, saluera avec joie l'accès nouveau du nouveau-né. Bénisseurs et maudisseurs de celui qui accède à lui-même révèlent là leur propre accès ou au contraire leur non-accès à ce « Je », ce « Toi ». Le premier à franchir la porte de la conscience libre a fait franchir à l'humanité une de ses étapes décisives. Efficacité, non du typhon, mais du grain de blé[16]. Un seul peut permettre un jour d'ensemencer la terre. Un seul homme qui naît à la véritable relation rend possible — si le feu gagne de proche en proche — cette promesse que tous les clans de la terre soient en lui respectés, reconnus. Bénis.

16. Selon l'image d'Albert Camus.

CHAPITRE VI

LE BÉNI VISITE LE MAUDIT

La promesse de naître

Quitter son père et sa mère : le plus vieil adage, si l'on prend dans l'ordre les livres bibliques (Genèse, 2, 24).

> Sur quoi l'homme abandonnera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et ils deviendront chair une[1].

André Chouraqui commente :

> Tel est le premier commandement de la Torah : il rejoint l'ordre de croître et de multiplier mais le dépasse. La finalité de l'amour ici c'est l'amour : se détacher de son père et de sa mère, afin d'être une seule chair avec sa femme.

Comment alors Freud, libre penseur comme on dit, reste-t-il pris dans l'obligation de vivre tant que sa mère est vivante ? Par rapport à une telle obligation, le commandement n'est-il pas plutôt une promesse et une permission ? Faut-il donc à l'humain une révélation pour qu'il s'autorise à quitter son père et sa mère ?

La grande critique de la psychanalyse contre la religion, en ce qui concerne la soumission aux parents, trouve dans la Bible dès le deuxième chapitre un allié puissant. La parole biblique, elle aussi, critique une religion qui ne transmet pas la première de toutes les lois pour l'homme vivant, loi universelle, loi antérieure au peuple juif.

1. Une de mes ébauches de traduction. Je ne crois pas possible de m'en tenir à une seule.

Il ne suffit pas que cette parole ait été transmise à Freud, comme elle l'a certainement été ; si elle n'est pas *pour lui,* à quoi bon ? Si cette parole a été prononcée et écrite pour d'autres, à propos du premier couple humain dans le récit biblique, mais que Sigmund Freud, vous, moi, ne pouvons pas nous l'approprier, que nous importe la Bible et sa transmission ? Elle n'est plus qu'un musée de lettres que nous visiterons sans rien prendre.

Tant de fois, j'ai entendu ces textes et ceux du Nouveau Testament proposés à l'édification des auditeurs et non à leur alimentation. J'écoutais avec l'attention nouvelle qu'avait ouverte en moi la fréquentation de l'inconscient ; ces écrits me parlaient de plus en plus de nous tous, alors même que je découvrais davantage ce récit comme propre à Israël. Que le plus singulier — car aucun peuple au monde ne l'est davantage — soit aussi le plus universel, c'est une loi de l'esprit qui ne peut plus surprendre un psychanalyste. Freud faisant l'expérience toute personnelle d'un voyage dans sa mémoire et nous en faisant récit nous a donné à entendre en nous ce qui est personnel, ce qui est caché en chacun. Il parle sa langue aussi singulièrement que possible et, ce faisant, nous l'entendons chacun dans la nôtre. Pentecôte.

Ce ne sont pas les abstractions, les concepts qui nous touchent au cœur, mais certains récits. Peut-être d'appartenir à un peuple qui compte plus encore de grands conteurs que de grands philosophes, plus d'histoires que de systèmes, me conduit-il à cette pensée.

La horde primitive imaginée par Freud se compose d'un père, de ses femmes et de ses fils. Jamais les fils *ne quittent le père :* ils *le tuent.*

La Genèse raconte apparemment une autre histoire : ce n'est pas le père qui est tué, c'est un fils d'abord qui meurt (Aran). Combien plus vraisemblable humainement. Dans un clan fermé sur lui-même, s'il y a meurtre du père, comme chez Œdipe, ce n'est qu'en second temps : le premier est la mort du fils ; ce que le biblique révèle et cela renverse le sens de l'histoire.

Il révèle aussi un nouveau devoir-pouvoir : celui de naître, quitter, sortir : l'impossible pour Freud, par rapport à ses parents ; ce qui est au contraire à accomplir, selon la parole

qui est appelée divine. Parole de Vie, la majuscule servant ici à dire que je ne sais pas de quoi, de qui je parle. Elle est précisément la Parole que je ne sais pas. Celle qui nous parvient de là où réside pour nous le mystère, par des chemins toujours inconnus. Et comment pourrait-il en être autrement ? Si Abraham pouvait localiser, cerner, nommer la Voix qui l'appelle à naître, que ferait-il d'autre en lui obéissant que de changer de matrice ?

Obéir à l'appel, désobéir à l'enveloppe

Abraham est jusqu'à nos jours loué d'avoir « obéi » à la parole de Dieu. Comme je regardais de plus près ces textes, les choses me sont peu à peu apparues bien différentes de ce que j'avais d'abord compris.

En fait d'obéissance, je voyais ces récits bibliques plus près de l'incitation à la transgression qu'à la soumission. Obéissant à la voix qui l'appelle à aller, Abram n'obéit pas à celle qui peut-être lui commande de rester. Son père, il est vrai, a lui aussi déjà quitté le clan pour entraîner fils, belle-fille et petit-fils vers Canaan. Il a laissé derrière lui des pères — ou des tombes de pères — et un fils (Nahor). Mais Abram à son tour pourrait se fixer sur la tombe de son père et n'en plus bouger. Le récit qui nous est parvenu n'a pas pour objet de nous raconter ce qui se faisait habituellement en Mésopotamie mais à l'évidence des « événements », du nouveau.

Qu'est-ce que l'obéissance ? Nous voyons, nous analystes, se poser la question au début des cures ; un homme, une femme se trouvent en difficulté (symptômes, angoisses, dépression...). La médecine les renvoie à leurs nerfs, la neurologie à leur psychisme et les voici prenant un premier rendez-vous avec un psychanalyste. Souvent en dehors de leurs parents, de leurs conjoints, ou de leurs proches. A qui vont-ils obéir ? A leur famille qui redoute leur trop grand changement et la disparition éventuelle des liens qui les unissent, ou aux psychiatres, psychanalystes, qui indiquent la cure par la parole comme moyen thérapeutique ? A leur crainte de trahir leur clan en parlant à un étranger de ce dont les membres du clan eux-mêmes n'osent parler entre eux ? Au

désir de sortir, d'aller vers soi, de découvrir l'étranger que l'on est à soi-même ?

On dit : Abraham a obéi, mais il a aussi, d'abord, désobéi ; tout appel qui fait sortir, fait transgresser, fait passer au-delà du seuil de la maison. Désobéir à la demeure, à l'injonction de demeurer que les maisons nous signifient de la part de ceux qui nous y ont abrités le temps de l'enfance.

Partir, mourir un peu, dit le proverbe. Qui meurt ? Freud détestant Vienne mais rivé à Vienne, ne la quittant qu'au dernier stade du pouvoir vivre pour un juif, Freud ne peut pas quitter-abandonner son père et sa mère selon le commandement et selon son désir. Il semble ignorer que ce commandement existe, avant celui d'honorer — et même qu'abandonner permet d'honorer (au sens où il faut bien sortir de sa mère pour pouvoir seulement lui sourire. Par exemple).

« Va vers toi, va pour toi » est un appel. Mais obéir à cet appel c'est désobéir à toute enveloppe.

Au livre de l'Exode se trouve une loi juive à laquelle les parents de Jésus se sont soumis. Quelles que soient les raisons historiques de cette loi, elle a du sens dans toute famille humaine[2].

« Tout premier-né fendeur de matrice sera consacré à YHWH. » Jésus est dans ce cas : mâle et premier enfant de Marie et Joseph. Il « appartient » donc à Dieu et ses parents doivent le racheter s'ils ne le laissent pas au Temple. Je me souviens encore du sourire tout intérieur d'un collègue, athée, premier-né longtemps possédé par ses parents, lorsque je lui racontai cela. Il souriait parce que cela lui faisait plaisir, un vrai plaisir d'enfant reconnu dans sa liberté par une divinité que ses parents eux-mêmes adoraient. Il avait donc, ce collègue, été contraint, attaché à sa mère particulièrement, à grand renfort de justifications religieuses — le devoir, l'obéissance — tandis qu'elle avait méconnu ce que son dieu à elle avait donné comme loi à son peuple.

Plus possédé qu'un autre, le premier fils ? Freud, lui aussi un « fendeur de matrice », ne semble pas avoir échappé à ce lien. Pour se dégager de l'enveloppe matricielle le moment venu, les forces naturelles suffisent. Pour se dégager de l'enveloppe

2. Lévitique, 3, 13 ; Exode, 13, 14-15... ; Luc 2, 23.

verbale qu'ont tissée autour de nous nos parents, des forces surnaturelles sont nécessaires, venues de l'au-delà comme nous disons, des forces au travail dans le champ symbolique.

Par rapport à tout ce qui fait matrice close en ce monde, la grande transgression, c'est de naître. Assortie d'une grande culpabilité car tout système clos s'entend à lier ses ressortissants dans le devoir-demeurer. Et la plus grande culpabilité semble trouver son origine non pas dans les transgressions d'interdits mais dans l'abandon de la matrice.

« *Laisse les morts ensevelir les morts* »

Dans cette même ligne d'autoriser la sortie, Jésus travaille et bien peu d'Eglises closes sur elles-mêmes sauraient quoi faire de tels passages (Jésus est en route vers Jérusalem avec ses disciples[3]) :

> Et tandis qu'ils allaient, quelqu'un lui dit en chemin : « Je ferai route avec toi où que tu ailles. Et Jésus lui dit : Les renards ont des tanières, les oiseaux du ciel des abris, et le fils de l'humain n'a pas où reposer la tête. »

J'entends là : quiconque s'engage sur la voie de la parole (fils de l'humain), s'engage hors de toute enveloppe et maison. Ce qui a été promis à Abram n'était pas non plus un abri, un lieu fermé, mais « la terre que je te ferai voir ». Le récit évangélique se poursuit :

> Et il [Jésus] dit à un autre : « Fais route avec moi[4]. » Celui-ci dit : « Seigneur, permets-moi d'aller d'abord ensevelir mon père. »
>
> Il lui dit : « Laisse les morts ensevelir leurs morts et toi va annoncer le règne de Dieu. »
>
> Et un autre encore lui dit : « Je ferai route avec toi, Seigneur, mais d'abord permets-moi de me séparer de ceux qui sont dans ma maison. »
>
> Et Jésus lui dit : « Pas un qui met la main à la charrue et regarde en arrière n'est bien disposé/apte au règne de Dieu. »

Mouvements contradictoires de ceux qui ne sont pas encore prêts : Ils vont avec ceux qui sont sortis et marchent sur la

3. Luc, 9, 57 à 62 ; ma traduction littérale.

4. La traduction si fréquente « Suis-moi » a un goût de soumission que n'a pas le verbe grec *akoloutheo* (ακολουθεω), le mot (κελευθος) *keleuthos* signifiant « chemin, route ».

route ; pourtant, ils restent attachés en arrière et demandent permission pour le rester. Ainsi Jésus répond à la demande de permission en l'inversant : il autorise à ne plus la demander ; laisse les morts et va.

Etre vivant, aller annoncer : synonymes. Qui demande la permission de retourner en arrière renverse le sens de la Parole, est encore impropre au divin. Ce que la Parole fait, c'est bien de permettre, mais de permettre la vie, l'autre naissance, de quitter les morts. Qu'a-t-il besoin, cet homme, d'être sur la route ? S'il veut ensevelir son père, qu'il le fasse. Mais qu'il ne demande pas de cela permission. D'ailleurs le verbe employé en grec évoque non une permission, mais une mission[5] (plutôt : ordonne-moi d'ensevelir d'abord mon père...). A cette demande de mission vers un père mort, Jésus répond par un verbe peu aimé des éducateurs, le verbe « laisser aller[6] ». Ceux qui ont rejoint Jésus sur la route sont bien là selon leur désir puisque pour retourner en arrière ils ont besoin que cela leur soit ordonné comme un devoir. Ils demandent un ordre parce qu'il n'y a plus en eux de force en ce sens-là, mais il y a des freins vers l'avant. Or, *la Parole ne peut pas servir contre le désir.* Je veux dire la Parole divine. S'il y a une logique du vivant qui peut être pensée de la cellule au Verbe, la Parole ne saurait travailler à contresens de la vie. Mais évidemment la parole, celle qui n'est pas Verbe (Parole du désir créateur), la parole qui décrée la création et déréalise le réel emmène dans l'autre direction ; elle emmène des morts vers des morts.

Un prophète « tue » père et mère

Ce passage de Luc reprend ce qui est rapporté au Livre des Rois lorsque le prophète Elie vient chercher Elisée pour le remplacer comme prophète (1 Rois, 19, 19-21) ; celui-ci est en train de labourer et donc, contrairement à l'épisode évangélique, ne demande rien de lui-même ; Elie, pour l'appeler, jette

5. *epitreko* (επίτρεκω) : *tourner vers,* d'où transmettre, léguer, confier, ordonner.
6. *aphiemi* (ἀφίημι).

son manteau sur Elisée qui laisse ses bœufs, court après lui et dit : « Permets que j'embrasse mon père et ma mère puis je viendrai à ta suite. » Mais Elie lui dit : « Va, retourne car qu'ai-je fait pour toi ? » Alors Elisée s'en revint de derrière lui, prit une paire de bœufs et la tua. Avec le joug des bœufs, il fit cuire leur chair et la donna aux gens qui mangèrent. Puis il se leva, partit à la suite d'Elie et il le servit.

On trouve ici aussi appel, permission demandée par l'appelé de le différer pour embrasser père et mère. Annulation de l'appel par l'appelant. Alors l'appelé met à mort une paire de bœufs (parents animaux), brûle le joug (instrument du travail conjoint), cuit avec ce joug la chair des deux animaux-esclaves, la donne à manger[7] à la communauté ; puis, devenu fils d'humain, l'appelé rejoint l'appelant et le sert (au sens sacerdotal). Dans le texte de Luc, il a été question du fils de l'humain, qui n'est pas comme les animaux même sauvages, du père mort et des morts qui l'ensevelissent (ici les bœufs sont mangés-ensevelis par les gens). Le texte de Luc se termine sur la charrue — par quoi celui des Rois avait commencé —, labour physique et labour spirituel.

De tout cela ressort une lecture orientée, inversée : l'homme va de la mort à la vie. La mort est le premier état ; le sujet parvient à la vie après l'appel, le refus de cet appel, la manifestation de son état de mort parmi des morts[8], sa libération de l'animalité/esclavage et son départ vers le service libre de la parole.

Tuer son père *et sa mère :* l'impensable pour Freud. Or, de ce que le meurtre symbolique ne concerne chez lui que le père (le seul de ses parents qui, en effet, soit mort pour lui tandis qu'il invente la psychanalyse), il lit ainsi la vie : le fils tue le père et prend sa place auprès de la mère. Croit-il se libérer du religieux en écrivant cela ? Il est vrai que par rapport à une soumission maintenue aux deux parents, se libérer d'un est avantageux. Mais les textes bibliques vont plus loin, du

7. La permission demandée était : embrasser père et mère. Après le refus d'Elie de maintenir l'appel à ce prix, l'acte se révèle être : tuer, cuire et faire manger le couple animal.

8. Cette pensée, que l'homme offre en sacrifice des animaux morts qui manifestent que nous sommes morts, m'a été donnée par Marc-François Lacan, moine bénédictin et exégète, frère de Jacques Lacan.

premier livre au dernier : l'homme pour accéder à la Parole — le prophète — tue symboliquement père et mère et s'en va libre de servitude. Il se détruit aussi lui-même en tant qu'enfant-joug joignant ses parents dans le travail nécessaire à sa nourriture. Ainsi s'en va-t-il délié de liens et déliant aussi ceux dont il se libère. Tel un placenta qui ne sert plus, la famille en tant que lieu d'animalité et de servitude finit pour l'homme là où l'homme devient humain, prophète (Livre des Rois), fils d'humain (Evangile de Luc).

Pourquoi Abram va-t-il en Canaan ?

Le divin qui appelle l'homme Abram l'appelle pour lui-même, vers lui-même, hors de son père et sa mère (le père ici aussi est un père mort) vers la terre de la Parole, la terre du Je-Tu et du voir, la terre que « Je ferai voir à toi ». Abram a soixante-quinze ans au moment où cet appel lui est adressé, où l'avenir humain s'ouvre pour lui. (Age mythique ou pas, c'est aussi celui de Freud, à la mort de sa mère lorsqu'il proclame : J'ai enfin le droit de mourir.)

Si je lisais l'histoire d'Abraham pour « y croire ou ne pas y croire », peu m'importerait qu'il aille vers Canaan plutôt qu'ailleurs. Mais je ne veux pas lâcher ce texte qu'il ne m'ait raconté tout ce que je suis capable d'en entendre. Alors je demande : pourquoi « la terre que Je te ferai voir » est-elle Canaan ?

Me revoilà en route vers ce qui précède. Il me faut remonter dix générations, passer d'Abraham à Noé[9] pour entendre l'histoire de Canaan. J'apprends que Canaan est un petit-fils de Noé, pas de la même branche qu'Abraham et qu'il a été maudit et réduit à l'état d'esclave de ses frères.

Je reprends l'histoire (Genèse, 9, 18 à 27). Avec Noé, ses trois fils sortent de l'arche : Sem, Ham et Japhet. « Ham est le père de Canaan. Les trois fils sont les fils de Noé et par eux fut peuplée toute la terre[10]. » Ces trois fils rescapés du déluge sont toute la future humanité.

9. Et du chapitre 12 au chapitre 9.
10. Genèse, 9, 18-19.

A cette génération, la première après la régénération du Déluge, a lieu immédiatement un événement qui doit avoir son importance puisqu'il nous est raconté : Noé plante une vigne, boit du vin, s'enivre et se découvre au milieu de sa tente. Ham, troisième fils de Noé et père de Canaan, voit le sexe de son père et le raconte à ses deux frères, dehors. Alors, les deux frères, prenant un vêtement le mettent à eux deux sur leur épaule et, marchant à reculons, couvrent le sexe de leur père sans le voir. Noé, lorsqu'il s'éveille de son vin, connaissant ce que lui a fait son plus jeune fils dit : « Maudit Canaan. Il sera pour ses frères un serviteur de serviteurs. »

Canaan est le maudit et sa terre, la terre du maudit. Sur cette terre, que déjà le père d'Abram avait à l'esprit lorsqu'il a quitté la Chaldée, le béni arrive. Des rapprochements peuvent alors se faire. Autrefois, au temps des fils de Noé, un homme a vu le sexe de son père. C'est sur la terre habitée par les descendants de cet homme que YHWH « se fait voir ». Le père a été vu malgré lui ; le dieu, lui, se fait voir — ou « est vu ». Abram, père sans fils, entend promettre à sa descendance cette terre qu'habitent les descendants du fils sans père, qui ne sont plus fils, mais esclaves.

Pourquoi ce qu'a fait Ham est-il si grave que son fils cesse d'être fils et frère ? Ham lui-même, en effet, n'est pas même nommé par Noé. C'est la génération suivante qui est maudite. Ham a donc perdu la qualité de père en voyant le sexe de son père et en le racontant à ses frères.

En hébreu, Noé est dit se découvrir dans son ivresse : le verbe employé veut dire « révéler[11] ». Noé révèle son sexe sans en avoir conscience. Mystère de l'origine du fils que le fils ne doit ni voir ni raconter. S'il le fait, la nouvelle qu'il apporte à ses frères n'est pas par eux reçue comme chose à voir mais au contraire à recouvrir. Le récit de Ham est une parole qui défait la parole ; il a pris par rapport à son origine une place de voyant (voyeur) qui défait sa filiation. Le père est là, étendu, inconscient et nu comme un nouveau-né ; le fils le voit comme il verrait son propre fils, comme il a été vu lui-même nouveau-né. Ham, devenu le père du père, racontant à ses frères, lui le plus jeune, le sexe de son père comme il a dû leur raconter

11. *Gala.*

celui de son fils Canaan à sa naissance. Inversion du rapport des générations ; Ham se situe ainsi avant son origine. Ses deux frères, eux, restent ceux qui viennent après le père ; aussi vont-ils vers lui à reculons, « en arrière » (même racine que « après » en hébreu). Ils n'entrent pas avec leur origine paternelle dans le rapport de vision dérobée et d'un récit. Raconter le sexe du père inconscient défait ici la parole consciente du père qui avait reconnu le fils comme œuvre de son sexe.

Il ne s'agit pas ici, comme l'usage de l'expression « jeter le manteau de Noé » pourrait le faire croire, d'une faute de Noé. Le récit présente cela comme une expérience tentée par lui : faire et boire du vin, sans connaissance des effets de cette boisson fermentée sur l'esprit.

Tout de même, il s'agit de perte de connaissance, pour lui. Et pour son fils d'acquérir une connaissance mortifère en rapport avec le sexe et de communiquer cette connaissance mortifère à d'autres. Résumé ainsi, cet épisode présente beaucoup d'analogies avec le « péché originel » où il semble qu'il s'agisse aussi de sexe, de connaissance mortifère et de transmission à l'autre. Répétition de la faute après le déluge, l'affaire Ham devient l'affaire Canaan et jusqu'à nos jours Israël est concerné par cette terre du petit-fils maudit, terre où Abram arrive ; lui dont il est dit : ses bénisseurs seront bénis. Peut-il y avoir entre Abram et Canaan un rapport tel sur la terre que le second bénissant le premier soit par là guéri de sa malédiction et trouve l'accès à sa filiation ?

Avant de quitter l'histoire de Ham, je remarque qu'il a quatre fils. Canaan est le quatrième. Le second porte un nom lui aussi particulièrement célèbre : Misraïm, c'est-à-dire : Egypte, le peuple avec lequel Israël a dû tant se poser la question de l'autre (matrice, tyran...).

L'homme transparent jusqu'au sexe

Ham, le fautif, tue son père, et son père seul, de la mauvaise façon : par le dévoilement de son sexe d'homme, voile pourtant nécessaire pour que cet homme parle et, parlant, puisse être père — le rapport sexe-parole est ici

détruit. Ham n'écoute pas avec l'oreille son père lui faire récit de son origine à lui, invisible ; il utilise son œil au moment où le père est muet, pour lui-même faire récit du père. En écrivant cela, je pense que la psychanalyse a bien souvent commis une erreur du même ordre. On a beaucoup dit que Freud veut être à lui-même son propre père. Il dit lui-même son espoir que le nombre croissant d'individus ayant fait une psychanalyse ait des conséquences sur la société dans le sens, justement, du dévoilement. Voici son argumentation [12] :

Si tout le monde savait lire et interpréter les désirs dissimulés dans les symptômes, ceux-ci seraient obligés de disparaître

> La mise en lumière du secret aura attaqué « l'équation étiologique » de laquelle dérivent les névroses en son point le plus sensible en rendant illusoires les avantages fournis par la maladie et, finalement, il ne résultera de l'indiscrétion du médecin qui a provoqué une modification de l'état de choses existant, qu'une suppression de la production morbide.

Tout de suite il prend des exemples et qui ne sont pas sans rapport avec les dieux et le sexe : selon lui, beaucoup de paysannes « étaient sujettes à des hallucinations où la Vierge Marie leur apparaissait ». Or, depuis que le clergé lui-même « permet à la police et au médecin d'examiner la voyante », les apparitions sont devenues très rares.

Freud continue son argumentation sur le même mode — si la société ne « marche plus », les troubles disparaîtront. Et cette fois, il choisit un exemple beaucoup plus terre à terre, qui concerne les besoins naturels des femmes.

> Imaginez qu'un groupe de personnes appartenant à la bonne société, messieurs et dames, aient décidé de se rendre dans une auberge de campagne. Les dames ont convenu que si l'une d'entre elles désirait à un moment donné, satisfaire un besoin naturel, elle déclarerait à haute voix vouloir aller cueillir des fleurs ; or un mauvais plaisant a surpris ce secret et a fait imprimer sur le programme qui a été adressé à tous les participants : « Lorsque les dames voudront s'isoler un moment, elles n'auront qu'à dire qu'elles vont cueillir des fleurs. » Naturellement, aucune des dames ne se servira de ce

12. Dans une conférence faite au II[e] Congrès psychanalytique de Nuremberg en 1910 in *la Technique psychanalytique,* chap. III, PUF, 1953 (réédition : 1972), pp. 32 à 34.

> prétexte et toute nouvelle convention deviendra également malaisée. Quelle en sera la conséquence ? Les dames, oubliant leur pudeur, céderont à leur besoin naturel et aucun homme ne s'en montrera offusqué. Mais revenons au cas plus sérieux qui nous occupe. Un grand nombre de gens, en proie à des conflits qu'ils n'arrivent pas à résoudre, se réfugient dans la névrose en s'attirant ainsi par la maladie un avantage certain, encore que devenant à la longue trop onéreux. Que feront ces gens si leur fuite dans la névrose vient à être empêchée par les indiscrètes révélations de la psychanalyse ? Ils seront obligés d'être sincères, de reconnaître les pulsions qui s'agitent en eux, de tenir bon dans le conflit. Ils lutteront ou renonceront et la société, devenue tolérante grâce aux connaissances psychanalytiques, les aidera dans cette tâche.

Freud nuance un peu son propos : « Cette prophylaxie idéale des maladies névrotiques ne serait pas avantageuse pour tous. " Certains peut-être mourraient " ou bien commettraient quelque faute pire que leur propre maladie névrotique. » Mais il pense qu'il faut tout de même que la psychanalyse poursuive son effort de mise en lumière, qui ne peut provoquer du malheur que chez peu de gens.

Je voulais citer ces passages parce qu'ils manifestent la volonté de Freud d'établir une « dictature de la raison [13] », qui doit « apporter le salut aux générations futures ». Dévoiler la convention des dames qui allait leur permettre d'aller aux toilettes sans que les hommes le sachent, cela n'est pas sans rapport avec le récit aux frères du père dénudé. Il s'agit de voir à travers le voile du langage jusqu'au sexe, de voir le sexe privé du vêtement qu'est le langage. Il s'agit de « mettre en lumière », d'éclairer, sans que rien puisse échapper au regard ou à l'oreille de l'autre. Il s'agit pour Freud que les humains ne puissent plus se cacher ni mentir. Dictature de la vérité. Tout dire, tout révéler.

Cette lumière est-elle celle de la vérité si elle détruit ce qu'elle éclaire ? Le sujet humain est précisément ce qui ne peut être vu malgré lui, sans lui. Qu'a vu le fils qui a vu le sexe du père sans le père ? Rien dont il puisse faire récit véritable. Le récit-voyeur n'est pas une parole de fils sur le père. Le père n'est alors qu'une chose pour les yeux. Ham est désormais fils d'une chose vue qui ne parlait pas.

13. Selon une expression déjà rencontrée. *Cf.* p. 27.

Freud a révélé nos désirs cachés. Dans la mesure où il n'aurait rien fait d'autre que de rendre impossible le mensonge et même tout secret, il n'aurait fait que détruire, comme Ham, l'être parlant qui, si inconscient, si dénudé soit-il, l'a tout de même nommé fils un jour.

Nous sommes peut-être là au cœur de la question des « sciences de l'homme ». L'humain qui veut connaître l'humain arrive un jour en ce point où il lui faut choisir : savoir le père et être esclave ou ne pas le savoir et être fils. Un jour, dans un congrès, une psychanalyste renommée pour sa grande intelligence avait fini par faire un éloge de la bêtise. Si un certain usage de l'intelligence n'avait conduit qu'à l'esclavage, disais-je alors, je saluais cet éloge. A l'époque, je ne songeais pas à Canaan.

Pourtant, la psychanalyse n'est pas faite, même par Freud, que de cette « dictature de la raison », sinon elle n'aurait jamais aidé personne. Il y a aussi — et plus dans son expérience que dans sa théorisation — un amour du voile ; il y a une façon d'interpréter qui remet le voile là où précisément il a été arraché. Il faut de la compétence pour trouver ce qui a été ainsi violé, dévoilé dans un être. Mais il faut aussi un respect dont la source ne peut pas être la science pour remettre le voile et se tenir près de l'autre sans le voir malgré lui.

Bruno Bettelheim, sur ce point, comme sur bien d'autres, ne s'y est pas trompé : pour défendre Freud, il a axé son plaidoyer sur les mots et les concepts de Freud mal traduits en anglais, langue dans laquelle a eu lieu la grande édition critique complète. Bettelheim attire particulièrement l'attention des analystes sur le mot « âme[14] » (*Seele* en allemand), mot des religions et du romantisme, cher à Freud, qui se voit transformé en mot scientifique (appareil psychique...) dans la traduction anglaise ; française aussi d'ailleurs. Pour défendre Freud, Bettelheim choisit donc cet argument : Freud a employé des mots-mystères et non des mots-savoir.

Freud sent pourtant bien que l'analyste et l'analysant doivent éviter de « se voir » ; mais la position physique ne

14. *Freud et l'âme humaine,* Ed. Robert Laffont, 1984, préface de Michèle Montrelay.

suffit pas à cette chasteté-là. Il y a des divans où le patient se sent dévoilé même s'il n'est pas vu, et des fauteuils pour face-à-face où il rencontre un regard mais ne se sent pas découvert... Dans l'histoire de la psychanalyse, bien des épisodes douloureux, tragiques, révoltants, relèvent de ce « vouloir voir ». Il ne suffit pas de « fermer les yeux et ouvrir les oreilles ». Un manteau est nécessaire lorsqu'on rencontre un être inconscient et révélé malgré lui. Mêmes causes, mêmes effets : tout ce qui dans la psychanalyse travaille à raconter le sexe dénudé du père, fabrique aussi des gens sans père, des non-fils dont les fils deviennent esclaves.

Que l'humain parvienne — ou croie parvenir — au bout du mystère de son origine et il n'aura plus ni père ni mère. Dans ce mystère, qui ne permet à personne de dire à l'autre : je sais d'où tu viens, s'enracinent croissance et liberté pour l'homme.

Canaan, c'est la terre du peuple qui n'a plus de père parce que la parole y a défait la Parole.

Dieu est vu

Troisième fils : Ham, le fautif. Et aussi Aran, le mort. Il est arrivé quelque chose *par* le plus jeune des trois fils de Noé, il arrive quelque chose *au* plus jeune des trois fils de Térah. Je retrouve le rapport faute-symptôme qui m'était apparu en relisant Œdipe et la biographie de Freud. La souffrance révélant la faute. Ici cette faute n'est pas cachée, donc pas enfouie. Mais elle n'a pas trouvé réparation, ni commencement de guérison avant Abram. Est-ce pour cela que le divin se tait pendant dix générations et précisément jusqu'à ce qu'apparaissent des signes de souffrance au temps de Térah : mort d'un troisième fils déjà père et Abram, « père haut », sans fils ? Le divin n'est entendu à nouveau que lorsque quelqu'un de la descendance des autres frères, du plus béni, l'aîné, est en route vers la descendance du maudit (Genèse, 12, 5-9) :

> Abram prend Saraï sa femme, Lot le fils de son frère,
> tout leur acquis qu'ils ont acquis,
> et les êtres qu'ils ont faits à Haran.
> Ils sortent pour aller vers la terre de Canaan.

Ils viennent en terre de Canaan.
Abram passe par la terre jusqu'au lieu de Sichem,
jusqu'au Chêne de Moré, le Kaanite étant alors sur la terre.
YHWH se fait voir à Abram.
Il dit : « A ta semence, je donnerai cette terre. »
Il bâtit là un autel pour YHWH qui s'est fait voir à lui.

« Le Chêne de Moré » : un nom qui évoque aussi le verbe voir (« le voyant, le devin »). Dans les versets 6 et 7 se trouvent associés un arbre de « voyant », la présence du Cananéen descendant du « voyeur » Ham, et Celui-qui-se-fait-voir à Abram. En hébreu, le verbe n'est pas là aussi actif qu'en français : YHWH est vu vers Abram — le divin n'apparaît pas sur le mode d'une manifestation délibérée ; bien plutôt est-il « vu vers » l'autre ; lorsque cet autre ouvre certains yeux en lui qui lui permettent de voir ?

Si l'on pense a priori que le voyage d'Abram vers la terre de Canaan n'a rien à voir avec ce qui est arrivé à Canaan lui-même, il est évidemment possible de négliger les coïncidences, ces points de sens faisant trace ensemble. Il ne s'agit alors que d'écrire l'histoire d'une conquête et non d'un salut. Abram vainqueur de Canaan, ou Abram guérisseur de Canaan ? A-t-il besoin, d'ailleurs, de vaincre puisqu'il est le descendant des frères dont Canaan a été destiné à être l'esclave ? Abram le béni visite l'homme déchu.

Coïncidences...

Je me souviens d'un séjour dans les Alpes où lors d'une discussion à propos de ma précédente recherche, une femme m'avait dit : « Est-ce qu'il n'y a pas trop de coïncidences dans votre livre ? » J'avais dû trouver une réponse évasive à ce reproche direct, du genre : ne pensez-vous pas qu'il y en a aussi dans la vie ? Or, à présent que je suis dans la rédaction de cette seconde recherche, quelque six années après, et que le reproche de cette lectrice se trouve à nouveau d'actualité, j'arrive dans un petit village breton que je ne connais pas et dans l'un des deux seuls magasins où nous faisons les premières courses, une femme entre, juste après nous : je la reconnais, elle aussi ; c'est ma lectrice sceptique. Peut-être cette fois-ci ne me fera-t-elle plus le même reproche.

Coïncidence que le divin « soit vu » au lieu où un père a vu son père et l'a raconté au-dehors ? Le texte insiste trop sur le fait que la terre est celle de Canaan (v. 5) et sur la présence du Cananéen sur cette terre pour que cette présence ne soit pas importante. Juste après avoir dit que le Cananéen était alors dans ce pays, vient le verset : « YHWH se fait voir — ou est vu — par Abram. » Depuis la malédiction de Canaan, plus de manifestation du divin. Et dix générations plus tard, sa réapparition coïncide avec l'arrivée d'Abram sur la terre de Canaan. Le lecteur se fera l'idée qui lui semblera la plus juste. Quant à moi, je devrais oublier tout ce que vingt ans d'écoute de l'inconscient m'ont appris pour ne pas entendre au moins comme question cette coïncidence.

Le frère vient vers celui qui n'est plus un frère mais un esclave et le « ciel », lieu de la parole inconsciente, se rouvre.

Abram, prophète et thérapeute ; sa vocation l'emmène, père sans fils, vers les fils sans père, Canaan ; il ne vient pas seul mais avec Saraï et Lot. Quel rapport à Canaan ? Pour Lot, cela est aisé à voir puisqu'il est, comme Canaan, le fils du troisième fils, le fils du malheureux, de celui qui est mort : mort symbolique pour le coupable (Ham, plus nommé, déchu de paternité), mort réelle (Aran) à la génération où se rejoue l'histoire des trois fils. Abram arrive donc en Canaan avec l'équivalent souffrant de Canaan dans la lignée des frères bénis. Là encore la faute et le symptôme se rencontrent.

Œdipe l'aveugle

Œdipe, encore. A la recherche de son identité (ou de chevaux volés) rencontrait par hasard son père, le « voleur » d'un jeune homme appelé « cheval d'or » qui, comme lui, va consulter le dieu, pour savoir si son fils vivait encore. Là aussi porteur de la faute et porteur du symptôme se rencontrent dans le mouvement vers le divin. Mais le divin Apollon n'est pas un dieu guérisseur : il indique la vérité ; par la voix de la Pythie, la parole enfouie se fait entendre ; elle démasque, découvre, et son œuvre est terrible. La vérité dévaste alors des êtres, « ravagés par le Verbe », selon l'expression de Lacan.

Est-ce là le dieu des psychanalystes ? Freud n'a-t-il pas mis à

faux son espérance ? La lumière grecque, qui a tant révélé le monde, peut-elle guérir ? Cette lumière, Œdipe choisit de ne plus la voir. Que la lumière, la raison ne lui dicte plus son faux salut. Œdipe se sauve de la clarté dévastatrice, il refuse à son corps même la possibilité de voir encore le sexe de sa mère, le cadavre de son père. Aucun manteau de Noé n'est plus possible ici, le mal est allé jusque dans le corps. Œdipe est un Ham involontaire. Il est malgré lui là où la nudité des parents se dévoile. Coïncidence ? Il aurait été conçu dans l'ivresse de son père [15]. Sa vie à lui est autrement plus liée à ce père inconscient que celle de Ham. La même histoire mais qui a descendu encore une marche vers l'enfer. Freud tant de fois comparé à Œdipe « qui résolut une fameuse énigme et fut un homme de grand pouvoir » (la phrase fut même inscrite sur une médaille faite pour lui).

Pourtant, je m'étonne aujourd'hui : n'est-ce pas ce qui a perdu Œdipe d'être capable de résoudre une énigme, mais incapable de reconnaître son père et sa mère ? Est-ce donc l'idéal pour un psychanalyste que cet Œdipe apparemment lucide, triomphant, et finalement plus malheureux que ceux que la sphinge a dévorés ?

Freud évoque parfois l'inconscient comme l'esprit venu des enfers, le monstre auquel il faut extirper son secret avant qu'il ne disparaisse. Dans un de ces passages, il parle bien d'une réconciliation du malade avec cette partie de lui-même qu'il a refoulée, mais c'est un « adversaire » ; les symptômes qu'il provoque doivent être réactivés passagèrement par la cure : « Il est impossible de terrasser un ennemi absent ou hors de portée [16]. » Un peu plus loin, à propos de l'amour qui surgit au cours du traitement, le transfert, Freud conseille au jeune psychanalyste de ne pas inviter la patiente à étouffer ce sentiment, sinon « Tout se passerait alors comme si, après avoir, à l'aide de certaines habiles conjurations, contraint un esprit à sortir des enfers, nous l'y laissions ensuite redescendre sans l'avoir interrogé [17]. »

15. *Les Phéniciennes,* Euripide...
16. *La Technique psychanalytique,* op. cit., p. 111.
17. *Ibid.,* p. 121.

Difficile de ne pas penser à la sphinge, ce monstre venu des enfers qui disparaîtra lorsque quelqu'un aura su répondre à ses questions. Freud écrit encore, juste avant :

> ... je puis ici ramener les prescriptions morales à leur origine, c'est-à-dire à leur opportunité.

Là je peux bien le suivre, pensant aussi que la morale ne peut avoir d'autre but que de servir la vie, mais il parle, lui, d'*origine* et il ajoute :

> Je suis, en l'occurrence, bien placé pour remplacer, sans que les résultats puissent s'en trouver modifiés, les décrets de la morale par les égards dus à la technique analytique.

Nous avons plus de raisons qu'il n'en avait d'avoir horreur d'une telle phrase. Qu'un homme s'élève au-dessus de la morale, il provoquera autour de lui le culte pour l'homme-dieu, pour l'être au-dessus de son père. Mais nous savons maintenant l'ombre qui s'étendra alors sur ceux qui ne plieront pas le genou devant lui.

S'il faut un saint patron grec à la psychanalyse, que ce soit Œdipe-l'aveugle ; celui-là du moins reconnaît la limite de la lumière-raison : elle peut résoudre des énigmes à propos de l'homme ; elle ne permet pas de reconnaître l'homme. Pour cela il faut aussi le respect, la juste place de chacun par rapport à autrui. Canaan est le fils d'un homme qui a vu le sexe de son père. Et Œdipe, d'un homme qui a vu le sexe de son frère : Laïos, en effet, est dit avoir rapté pour un viol homosexuel le fils de son hôte et protecteur, donc à peu près son frère. Ham avait seulement vu, Laïos a violé. Canaan n'a plus de père, devient esclave. Œdipe n'a plus de père et devient enfant exposé à la mort.

Dans la lignée maudite grecque, l'homosexualité (Laïos et Chrysippe), puis le meurtre mutuel des deux fils d'Œdipe transpercés chacun par l'épée de l'autre. Dans la lignée maudite biblique, l'homosexualité aussi : en terre de Canaan se trouvent les deux villes les plus célèbres de l'histoire pour la perversion : Sodome et Gomorrhe. Avant de quitter pour un moment la question des rapports d'Abraham et de Canaan, j'anticipe avec le lecteur déjà familier du récit biblique et je pense au plaidoyer qu'Abraham adressera à Celui qui veut

détruire ces villes perverses. C'est bien pour être l'avocat, le guérisseur de ce qui peut être sauvé en Canaan qu'Abram est venu. Lot, nouveau Canaan, verra se rejouer pour lui-même la prise du fils dans la perversion du père (Lot choisit d'habiter Sodome, il est prisonnier des rois de Canaan, puis de la ville de Sodome elle-même), puis son dégagement. Il sort *in extremis,* lui et ses filles. Sa femme, elle, restera pétrifiée d'avoir « vu », en se retournant, le châtiment divin.

Je sais qu'il n'est pas habituel de lire la présence d'Abraham en Canaan comme celle d'un homme qui se souvient d'un frère défait du nom d'homme [18]. Mais est-il surprenant qu'après l'expérience de la psychanalyse, thérapeutique du défaut de présence à soi par la présence d'un autre, une nouvelle lecture de l'élection comme thérapeutique soit possible ? La psychanalyse elle-même s'est crue grecque (les cendres de Freud reposent dans un vase grec). Je n'ai jamais été convaincue de cela et ma chance ici a été de rencontrer la parole de Lacan à laquelle je rends cet hommage : il a vu que le biblique était la véritable source. En l'écoutant, et peut-être plus encore dans ses mouvements d'humeur que dans sa pensée élaborée, apparaissait l'appel fait aux psychanalystes de retourner aux sources juives et à leurs développements — mouvements d'humeur, dis-je. Comme s'il était entraîné par là malgré lui, vers le religieux qui n'était pas « sa pente » ; vers lequel, peut-être, il eût préféré ne pas revenir.

En Grèce, chez Sophocle la parole éclaire, nettoie, détruit. Elle ne guérit pas. Freud a tout de même bien reconnu dans la technique qu'il mettait au point du judaïsme, puisqu'il a du mal à s'entendre avec des non-juifs. Il écrit à son disciple Abraham (le psychanalyste berlinois Karl Abraham, le seul « Abraham » que Freud fréquentait...) pour l'inviter à se montrer tolérant envers Jung : « Il vous est vraiment bien plus facile qu'à Jung d'adopter mes vues, d'abord parce que vous êtes totalement indépendant, ensuite parce que des affinités

18. Chouraqui, en note de l'histoire de Sodome et Gomorrhe, écrit (édition Lidis, note 19, p. 123) : « Le but de l'élection d'Abraham, c'est de donner naissance à un peuple dont les actes se feront sous les auspices de la Justice et du Jugement, à l'opposé de Sodome. »

de race vous rapprochent davantage de mon tempérament intellectuel[19]. »

Il sait bien que la psychanalyse est un usage juif de la parole. N'a-t-il pas reconnu que c'est un usage biblique ?

19. Cité par Jones, *la Vie et l'Œuvre de Freud,* tome II, PUF, 1961, p. 50.

CHAPITRE VII

LA GUÉRISON DE SARAH

J'ai le sentiment d'avoir déjà avancé dans le récit d'Abraham et pourtant, je n'ai pas encore emmené le lecteur plus loin que le verset 7 du premier chapitre de ce récit (le 12e de la Genèse). C'est qu'il y a beaucoup à pêcher dans ces eaux. Là même où je croyais ne rien prendre — par exemple, le nom de Canaan — il y a tant qu'on se demande, comme dans l'Evangile, si le filet de la parole ne va pas se rompre. En Abram il y a de la souffrance, souffrance de la stérilité de sa femme, de la mort d'un frère ; il part sur l'appel du divin, dans la route qu'avait inaugurée son père Térah, quittant tout ce qui lui était enveloppe, matrice. Il va jusqu'à la terre de Canaan, terre des descendants d'un fils déchu dont le clan d'Abram porte la re-présentation dans ses souffrances et symptômes. Les femmes, qui n'étaient plus nommées depuis que dans la descendance de Caïn, polygamie et violence s'étaient installées, réapparaissent à la génération d'Abram. Or, l'une des trois est stérile.

Mais aussi, où était la femme de Noé tandis que son homme cuvait son vin ? Nous ne savons pas. Simplement, il n'y a pas une femme auprès du patriarche pour interdire au jeune fils l'accès de la tente. Et Ham se trouve à cette place innommable pour lui de fils qui voit son père comme un nouveau-né ; comme une femme, aussi, voit l'homme avec lequel elle couche. Ham, père du père ou femme du père, disparaît du champ du Verbe où seule sa juste place de fils du père pouvait lui donner accès.

A l'heure où tant d'êtres ne savent plus s'ils sont hommes ou

femmes en Occident[1], la mémoire biblique nous apparaît toute proche et centrée sur l'essentiel.

Prostitution, oui, le mot ne peut être évité : que dire d'autre d'un homme qui, arrivant affamé chez un roi puissant et sachant combien sa femme est belle, demande à celle-ci de se faire passer pour sa sœur afin qu'on ne le tue pas, lui, pour s'emparer d'elle ; mais, au contraire, que, la croyant sa sœur — et donc libre —, on lui fasse du bien à cause d'elle ?

Abram, prophète et thérapeute, commence par poser un acte apparemment bien étranger à sa vocation (aller vers lui-même, vers la terre promise) : il se défait au contraire de sa qualité d'époux, « cède sur son désir », laisse celle qu'il devait protéger livrée à l'autre afin de sauver sa propre vie.

Le Nom de Dieu est un lieu de la Parole

Que venait-il de se passer juste avant dans le texte ? Abram a dressé « un autel pour YHWH qui s'est fait voir à lui ». Puis, de ce lieu, il s'écarte vers l'Orient, plante sa tente entre deux cités et là, bâtissant un autre autel, il parle pour la première fois : « Il crie le nom de YHWH » (v. 8).

Je remarque qu'en hébreu, lorsqu'on donne un nom à un enfant, il est dit que son père « crie son nom ». Mais l'expression là est un peu différente : « Abram crie *dans* le nom de YHWH », si je traduis littéralement. « Au nom de », au sens où ce nom serait un lieu[2].

La différence est tout à fait nette ; la première fois que cela arrive sur la terre, selon le récit biblique, c'est au chapitre 4 (v. 26) où il est dit : « Et à Seth, lui aussi, fut enfanté un fils. Il cria son nom Enosh (Homme). Alors on commença de crier au nom d'YHWH[3]. » Le nom de l'enfant est introduit par la particule qui gouverne en hébreu le complément d'objet direct : il appela son nom. Tandis que pour le nom divin, cette

1. Comme la progression d'une maladie sexuellement transmissible le révèle à ceux qui ne s'étaient pas avisés de l'ampleur des problèmes d'identité sexuelle de notre temps.

2. En latin, le fameux *in nomine domini*... mais ni les Septante, ni la Vulgate n'ont conservé ici la préposition « dans ».

3. Encore une de mes ébauches de traduction (Genèse, 4, 26).

particule n'apparaît pas mais à sa place vient la préposition très générale *be :* dans, en... « Il appela en le nom de YHWH. »

Le nom de YHWH semble nous être indiqué, non comme chose verbale à prononcer, mais comme lieu du Verbe, celui où l'homme se dresse et dit « Je » ; après s'être entendu dire « Tu » par le divin. (« La terre que Je te ferai voir. ») La terre promise se révèle être pour Abram précisément ce lieu où il parle en le nom divin, au nom de l'Eternel[4].

Où la première erreur symbolique réapparaît

Mon interprétation, qui s'enracine dans l'extrême littéralité du texte, trouve aussi sa résonance dans diverses expériences de vie, dont ma propre analyse ne fut pas la moindre. Tant de fois, ce lieu où émergeait en moi de la Parole m'est apparu plus sacré qu'aucun temple. Ces temples que j'avais quittés parce qu'on y parlait du Verbe, me semblait-il, mais sans qu'Il ait lieu. Ici (je veux dire : dans le bureau du psychanalyste), la Parole advenait, « Je » se manifestait à « Tu ». A l'époque où j'avais entrepris cette traversée, il me semblait que personne dans les églises ne s'avisait de cela. Depuis, j'ai rencontré des personnes et des livres qui m'ont apporté le témoignage contraire. Ainsi ai-je pu être confortée dans cette pensée : l'endroit où l'on parle *du nom de Dieu* n'est pas forcément toujours celui où l'on parle *dans le nom de Dieu.* Et celui où l'on ne parle pas du nom de Dieu peut être pourtant le lieu du Verbe. Mais s'il n'y a pas conjonction automatique, il n'y a pas disjonction automatique non plus.

Abram, qui a bâti un autel pour le divin qui s'est laissé

4. C'est à partir d'Enosh, dit la Bible, qu'on commença d'appeler dans le nom de YHWH. Or, Enosh veut dire « homme » ; homme, masculin de femme. Enosh est le fils du troisième fils d'Adam et Eve, Seth, celui qui naît après Caïn et Abel, après le meurtre du frère ; Seth est le premier fils qui soit à la fois fils de son père (Adam est nommé), de sa mère, et cadeau du divin. Son fils peut donc être appelé « homme ». Et, justement situé dans sa généalogie, son identité, il est placé au lieu de la Parole, dans le Nom, au Nom...

voir, s'écarte de ce lieu qui pourtant est promis à sa descendance. Il passe à la montagne, bâtit un autre autel et là, Abram parle à haute voix : dans le nom divin.

Pourquoi le Nom a été lié à la reconnaissance de l'humanité dans la différence des sexes, avec Enosh, nous ne le savons pas encore. Mais la question se pose pour Abram. Que va-t-il se passer après qu'il a ainsi crié au nom du divin ?

J'allais dire : un chemin thérapeutique pour le masculin et féminin. Abram en effet hérite d'une affaire difficile. Sa femme a été dite sienne par un autre avant lui. Et il ne peut pas même l'appeler sans répéter cette possession.

Voici la suite du texte. Mais avant de le relire ensemble, je veux signaler au lecteur la proximité immédiate du nom de Saraï avec le mot qui désigne les chefs, les officiers de Pharaon : ce sont dans le texte, des « Sar », des princes qui voient Saraï. Quant au Pharaon, il est donc monarque d'Egypte, c'est-à-dire le peuple de Misraïm, frère de Canaan et fils de Ham.

(10) Et c'est la famine sur la terre.
Abram descend vers Misraïm pour résider là :
oui, la famine est lourde sur la terre.
(11) Et c'est quand il est proche de venir en Misraïm,
il dit à Saraï sa femme :
« Voici donc, je le savais, oui, tu es une femme
belle à voir, toi.
(12) Et c'est quand les Misrim te verront, ils diront :
" Voilà sa femme ",
ils me tueront et toi, ils te feront vivre.
(13) Dis donc que tu es ma sœur, et de toi mon
bien : mon être vivra par toi. »

A nouveau la question du voir sexuel : c'est la femme cette fois qui va être vue, et convoitée, selon Abram. Il s'attend donc à ce que les Egyptiens, les Mizrim descendants de Ham, s'approprient Saraï. Possédée avant lui, elle lui serait prise maintenant et lui serait tué à cause d'elle. « Dis donc que tu es ma sœur. » Est-elle autre chose *pour lui* qu'une sœur, cette demi-sœur avec laquelle il n'a pas d'enfant ? Abram, disant ses craintes,

révèle ce qui est dans son cœur à lui : il a pris pour femme la fille du père, la princesse du père. Il s'attend à ce qu'on la lui reprenne et qu'on le tue.

Ses craintes, en effet, racontent son cœur mais non pas celui de Pharaon :

(14) Et c'est à la venue d'Abram en Misraïm,
Les Misrim voient la femme : oui, elle est très belle.
(15) Les Chefs [les Princes] de Pharaon la voient. Ils la louent à Pharaon.
La femme est prise dans la maison de Pharaon.
(16) Et d'elle, il est fait du bien à Abram, à cause d'elle.
Et c'est pour lui ovins et bovins, ânes et serviteurs, domestiques, ânesses et chameaux.
(17) YHWH heurte Pharaon et sa maison à grands heurts à propos de Saraï, la femme d'Abram.
(18) Pharaon crie vers Abram et dit : « Que m'as-tu donc fait ? Pourquoi ne m'as-tu pas rapporté qu'elle est ta femme ?
(19) Pourquoi as-tu dit : C'est ma sœur ?
Je l'ai prise moi pour femme !
Et maintenant, voici ta femme, prends, va ! »
(20) Pharaon ordonne sur lui des hommes et ils le renvoient avec sa femme et tout ce qui est à lui.

A nouveau, une histoire parallèle à celle d'Œdipe. La maison de Pharaon est frappée de plaies, comme la ville de Thèbes et toutes deux à cause d'une souillure cachée. Mais là encore, l'affaire est moins grave.

Abram a bien redouté d'être tué par celui qui voudrait prendre sa femme mais sa crainte s'avère vaine. Pharaon a pris Saraï pour femme mais il la rend à Abram lorsqu'il comprend — par la « plaie infligée à sa maison ». De quelle plaie s'agit-il ? Sexuelle ? Mystère. Finalement rien n'arrive. Abram vit toujours, sa femme avec lui toujours stérile. Cet épisode semble là pour rien ; tout au plus le psychanalyste peut-il lire un peu mieux la pensée d'Abram en rapport avec le nom de Saraï.

Je ne savais que penser de cet étrange épisode qu'évidemment ceux qui tiennent à faire d'Abram et Saraï des modèles vertueux essaient de transformer. Mais aucun de ces commentaires ne m'a convaincue. Il ne me restait plus qu'à faire ce que, comme tout analyste, je fais chaque fois que je ne trouve aucun sens nouveau à ce qui m'est dit : je garde en mémoire

ce que je ne comprends pas et j'écoute la suite. Souvent, comme ici, je n'ai pas identifié ce qui est important. Il faut donc tout garder pour que, la prochaine fois, lorsque la chose émergera à nouveau, les nouvelles données puissent trouver parmi les anciennes leur point de jonction.

Thérapeute, disais-je d'Abram venant en Canaan. Et bien sur le mode du psychanalyste ; il s'agit de guérir d'abord soi-même et de transformer les relations. Que peut Abram pour autrui, s'il n'est d'abord allé vers lui-même ?

Or, la première chose qu'il fasse après avoir « crié au nom de YHWH » c'est de disparaître comme homme-mari. Sa femme, Saraï, il la laisse aux « Sars » qui viennent la chercher. Ceux-là peuvent l'appeler « ma princesse » et aussi Pharaon, le souverain.

Abram parle ici pour la seconde fois. Ce qu'il dit de lui-même c'est seulement : « Je le savais. » Et de l'autre : « Tu es une femme belle à voir. » Sans doute sait-il que sa femme est belle. Mais il enchaîne les conséquences de cette beauté : « Je le savais, tu es belle... Ils te verront, ils me tueront et toi ils te feront vivre. » La preuve qu'il ne sait rien de l'avenir, Abram, c'est que les choses ne se déroulent pas comme il l'a dit. Mais ce qu'il peut bien savoir sans le savoir, c'est son passé. Cette fois la horde primitive de Freud semble revenir : épousant une demi-sœur possession du père — leur père commun — Abram peut se penser rival de son père et craindre. A ce monarque de l'enfance qu'est le père, il valait mieux qu'il dise : « Elle est ma sœur » plutôt que « Elle est ma femme », puisqu'elle est sa princesse. Prostitution ?

Abram ne prostitue sa femme qu'en apparence. En fait, égaré par l'erreur symbolique du nom de Saraï, il obéit, en rationalisant — dirait-on aujourd'hui — au commandement implicite de restituer sa femme à son ancien propriétaire qui, croit-il, la désirera à jamais. Lui, Abram, ne renonce d'ailleurs pas à elle ; elle demeure sienne. La conjugalité disparaît. Abram revient en arrière, au temps où elle n'était que sa sœur. Restitution.

Une femme stérile et un mari inexistant. Comment vont-ils guérir l'un et l'autre ?

« *Sors de ton destin* »

Cette fois, je ne vais pas suivre le texte pas à pas mais chercher à travers les chapitres pour rassembler ce qui concerne le couple Abram-Saraï[5].

Au passage, je glane un commentaire qui m'a enchantée lorsque je l'ai découvert. Il est de Rachi. Le divin vient de promettre à Abram « une récompense fort multiple ». Abram : « Que me donneras-tu ? Je vais moi-même sans enfant... » « Tu ne m'as pas donné de semence et mon serviteur héritera de moi... » Un « fils de ses entrailles » est alors promis à Abram par YHWH qui le fait sortir dehors et lui dit : « Regarde, je te prie[6], les ciels. Compte les étoiles si tu peux les compter !... telle sera ta semence. »

Ici Rachi a trouvé ce commentaire :

> Sors de ton destin tel qu'il est inscrit dans les étoiles. Tu as vu dans les astres que tu n'aurais pas d'enfant. En effet, Abram ne doit pas avoir d'enfant, ABRAHAM aura un fils. Saraï n'aura pas d'enfant. SARAH en aura. Je vous donne un nom différent et votre destinée sera différente.

Rachi anticipe le changement des noms, je vais y venir.

Ce qui a d'abord retenu mon attention dans ce commentaire de Rachi : sortir de sa tente, sortir de son destin. (Plus haut, le verbe sortir encore : Celui qui sortira de tes entrailles...) La scène inverse celle de Noé : Abram sort de sa tente pour voir au-dehors sa semence multipliée. Le texte ajoute :

« Abram crut en YHWH et YHWH le lui compta pour justice. » Quel est l'objet de la foi d'Abram ici ? Que sa semence sera comme les étoiles des ciels. Quand Abram met sa confiance en YHWH, il croit alors en lui-même

5. Un bref résumé tout de même de ce que je viens de sauter : Abram fait la conquête symbolique de la terre de Canaan ; il ne s'en empare pas et n'y fait la guerre que pour sauver son neveu Lot. Mais il s'y fait reconnaître « par les rois et les prêtres du lieu » (Chouraqui).

6. On traduit souvent par « donc » cette particule mais elle a le sens d'une demande déférente. Le divin ne pourrait-il pas « prier » l'humain ? Pourquoi tant de traductions omettent-elles ce « S'il te plaît » que le divin adresse à l'humain ?

comme père, il croit qu'il transmettra la vie. Faire confiance à la vie en lui, voilà ce qui est compté comme justice.

Et c'est sortir de son destin ; le destin écrit d'avance par les erreurs symboliques dans lesquelles sont pris Abram et Saraï. Ce que dit très bien Rachi : je change votre nom. Et voici que votre destin est changé. Plutôt que de leur écrire une nouvelle destinée, je dirais plutôt : je vous libère du destin.

Qu'est-ce que le destin ? L'étymologie latine nous donne ceci : *destinare,* fixer, attacher. Les êtres encore destinés sont fixés à des places symboliques, comme les étoiles dans une constellation (on dit bien : une constellation familiale, politique...). C'est-à-dire un groupe qui tout en se déplaçant maintient les mêmes rapports entre ses composants. Saraï est un être destiné : elle ne peut pas être l'épouse d'un homme mais semble uniquement faite pour être possédée par un père, qui l'appelant « ma princesse » se fait roi ; ou pour être rendue à un roi, amenée par ses princes.

Les cures psychanalytiques ne cessent de se trouver confrontées à ce problème : une personne ne peut accomplir son désir parce que le destin qui l'épingle l'en empêche. Faute de pouvoir en trouver la sortie, elle tente d'en enrayer le déroulement par la maladie, l'inhibition ou l'acte compulsif.

Toujours les étoiles ; je viens de parler de l'alternative : accomplir son destin, accomplir son désir. L'étymologie du mot « désir » rejoint aussi le commentaire de Rachi : comme le mot latin *sidus* veut dire « étoile », justement[7], le verbe *desiderare* veut dire « cesser de voir », constater (ou regretter) l'absence de ; d'où « chercher, désirer... ». L'étoile, le plus destiné des objets du monde, viendrait-elle à cesser de se laisser voir ? Voici l'humain qui manque et qui désire. L'être humain cesse-t-il d'être « sidéré », voilà qu'il devient désirant.

J'aimais cette réponse entendue auprès d'un ami juif interrogé avec quelque provocation sur l'astrologie : « Bien sûr que j'y crois », dit-il. Surprise de son interlocuteur. « Oui, je crois que l'homme a un avenir lisible dans les étoiles. Mais pour moi, la foi, c'est ce qui permet d'en sortir. »

7. Etoile dans une constellation, à l'origine.

Plus tard, lorsque j'eus accès aux commentaires bibliques, je reconnus la source d'une telle réponse.

Rachi fait allusion à un double changement de nom. Pourquoi faut-il qu'Abram change lui aussi ? N'est-il pas appelé « père haut », « père élevé » ? Si son nom est lui aussi une erreur symbolique, s'il détermine sa vie d'avance et l'empêche de devenir père, en quoi ? De quel destin lui faut-il sortir ?

Partie de l'idée que ce couple ne pouvait transmettre la vie parce que les deux époux n'étaient pas en présence l'un de l'autre mais pris par le passé, j'ai déjà relu l'épisode où Abram laisse les princes égyptiens s'emparer de sa princesse pour Pharaon.

Voici maintenant l'épisode complémentaire.

Saraï, Abram, Hagar

Saraï demande à son mari d'aller vers sa domestique égyptienne elle aussi, Agar, afin d'être « bâtie d'elle », d'avoir un enfant par elle. Le fait, habituel à l'époque pour une femme stérile et prévu par les législations, pourrait être pris sans commentaire[8]. Mais le parallèle des deux affaires semble permettre d'aller plus loin. Tandis que la princesse est donnée au prince (ou au roi) d'Egypte, le « père haut » est donné à celle qui est basse, la servante, l'équivalent de la fille pour un homme sans enfant. La chose serait évidemment différente si Abram s'avançait vers Agar selon son propre désir. Il semble que là encore soit manifesté par cet acte, évidemment surdéterminé, un obstacle qui se dresse entre Abram et Saraï Il est le père haut ? Comment y aurait-il une place de femme épouse à côté de lui ? Il n'y en a qu'au-dessous.

Mais tandis que l'union de Pharaon et de Saraï était restée stérile, celle d'Abram et d'Agar ne le sera pas, et Agar enceinte se met à changer de place, socialement : sa maîtresse devient légère à ses yeux. Cependant les mœurs et les lois du temps sont contre elle. Abram, interpellé par sa femme à ce

8. Encore que soit précisé dans le texte, comme une chose à remarquer, un délai de dix ans entre l'installation en Canaan et cette décision de Saraï.

sujet, constate : « Ta servante est dans ta main : fais-lui ce qui semble bon à tes yeux. »

Je ne m'engage pas maintenant dans l'histoire d'Agar et d'Ismaël[9] et je reviens vers Saraï. Comme Abram avait craint d'être tué par un prince égyptien qui voudrait posséder sa princesse possédée, Saraï, elle, craint d'être supplantée par sa servante égyptienne, qui, enceinte de « père haut », « père exalté », « père sublime », se voit élevée, exaltée elle aussi. Saraï, dont la nièce a été nommée Milka (reine), a-t-elle par cela déjà vécu cette crainte ?

Entre Abram et Saraï, donc, une sorte de match nul : chacun a envoyé l'autre vers un autre partenaire sexuel. Il en a d'ailleurs résulté une certaine souffrance pour ces tiers, tant pour Pharaon qui subit une plaie, que pour Agar qui est humiliée par Sarah, et plus tard chassée.

Jusqu'à présent, le couple n'a pas trouvé la guérison dans ces relations sexuelles extérieures, mais il a montré de quoi il souffre ; les troubles de la relation ont été rejoués avec des tiers et ces tiers sont des descendants de Ham, le fils déchu — des petits-neveux, si je puis dire, de Canaan. Retour à l'envoyeur ? La souffrance en Abram et Saraï se déploie en mouvement, en actes destinés à préserver leur vie, dans lesquels sont impliqués des descendants du coupable originel — la seconde origine, après le déluge —, les souffrances du clan d'Abram étant liées à cette faute originelle par le sens et par la qualité de ceux qui s'en voient porteurs.

Aucun doute, tout ici appelle l'intervention du dieu guérisseur. Abram et Saraï avaient tenté quelque chose chacun, consciemment. Consciemment, car, dans chaque cas, le narrateur biblique nous a rapporté leurs paroles. (« Dis, je te prie, que tu es ma sœur... » « Viens, je te prie, vers ma servante... »)

9. Je ne le ferai pas avant d'avoir avancé davantage dans l'intelligence de cette partie du texte où tant de questions entre juifs, chrétiens et musulmans trouvent leurs sources.

Le changement des noms : texte confisqué

J'arrive maintenant à un des endroits du texte où toutes les traductions courantes (jusqu'à celle d'André Chouraqui) méritaient un des plus graves reproches qu'on puisse faire à un traducteur-commentateur. Comment qualifier cet acte ? Recel de biens symboliques ? Sabotage de fondations spirituelles ? La vigueur de mes reproches ne saurait en rien être adoucie par des considérations sur les intentions de ceux qui ont fait ainsi disparaître le sens de si précieuses paroles. J'ignore pourquoi un tel écrasement du texte a eu lieu en ce passage précisément. Bien que, en tant qu'analyste et même en tant que Madame-tout-le-monde, je puisse aisément en imaginer ; de bonne ou de mauvaise foi, les traducteurs (français, mais cela est vrai dans bien d'autres langues d'Europe et des Amériques) ont omis de nous faire connaître quelque chose qui eût évidemment permis à des êtres de se libérer grâce au religieux, au lieu de devoir le faire contre le religieux bien sûr, ce qui est habituel, mais aussi sans lui.

Il y a eu un temps où, en Occident, on n'a plus compris l'importance des noms. Cela constitue un signe parmi d'autres signes de l'obscurité en matière symbolique qui s'est étendue sur l'Europe et sur tout ce qu'elle a fondé, depuis le Siècle des lumières. Même les religieux au XIX^e^ siècle, même les exégètes pouvaient penser et écrire des choses comme il y en a encore à l'heure actuelle dans nos Bibles les plus courantes : je n'en reprends que l'exemple pour moi le plus violent avec la disparition du « Va vers toi ». Il s'agit du nom de Saraï qui va être changé par la parole divine. Saraï devient Sarah. Or, aucune Bible accessible ne dit simplement ce que le premier nom signifiait et la différence avec le second état du même prénom. Certains vont même jusqu'à affirmer que les deux prénoms ont la même signification : princesse.

Piètre dieu qui parle donc pour ne rien dire de nouveau !

A ce point de vue, l'œuvre de Freud peut être considérée comme infiniment plus « religieuse » de ce qu'elle est axée sur la recherche du sens dans des traces symboliques. Cet homme-là, s'il ne croyait pas au dieu de son entourage, a tout de même joué toute sa vie sur la quête de la parole inconsciente. Qu'on

ne m'en veuille pas de penser qu'il était, ce faisant, peut-être plus près du Verbe, plus près du Nom divin, à écouter celui des hommes, qu'un traducteur qui n'entend pas le divin dans les noms de l' « image de Dieu » : l'homme en relation.

(Je ne suis pas plus qu'eux à l'abri d'un tel détournement de sens. Aussi est-il nécessaire que tout lecteur biblique reste vigilant et mette en question tout ce qui, dans les pages bibliques, lui paraît ne pas correspondre à ce qu'il croit être vrai et juste dans la vie.) Aucun changement de nom dans la vie n'est privé de signification. Seul un épais refoulement peut le laisser croire. Pourquoi, lorsque le divin demande une modification du nom, ce changement aurait-il moins de signification que lorsqu'il est effectué par le plus petit d'entre nous ?

Circoncision

Voici maintenant le déroulement du texte lui-même (chapitre 17) :

(1) Et c'est Abram : il a quatre-vingt-dix-neuf ans.
YHWH se fait voir à Abram et lui dit :
(2) « Moi, El Shadai[10], va en face de moi : sois intègre !
Je donne mon pacte entre moi et entre toi[11],
je te multiplierai beaucoup, beaucoup. »
(3) Abram tombe sur ses faces. Elohim lui parle pour dire :
(4) « Moi ! Voici mon pacte avec toi : sois le père d'une foule de nations.
(5) Ton nom ne sera plus crié Abram :
Ton nom est Abraham — père d'une multitude —
oui, je t'ai donné en père d'une foule de peuples. »

Suit la promesse que des rois sortiront d'Abraham ; le divin sera pour lui et pour ses descendants ; la terre de Canaan lui est donnée à lui et à sa semence. Comme signe qu'ils gardent l'alliance avec Celui qui parle,

... « circoncire pour vous tout mâle.

10. Selon Chouraqui : « Nom divin que la Genèse associera constamment à des promesses de fécondité... »

11. En hébreu, on répète la préposition « entre » avant de nommer chacun des pôles de la relation. Le « entre » fonctionne bien dans les deux directions : de l'un à l'autre et de l'autre à l'un.

(11) Circoncisez la chair de vos prépuces.
C'est le signe du pacte entre moi et entre vous. »

« Marche devant moi et sois *intègre* » (v. 2). Comme l'avait un jour fait remarquer un éminent collègue juif dans un congrès : pour qu'un juif soit « entier », il faut qu'il se souvienne sans cesse qu'il lui manque quelque chose.

La circoncision, posée aux fondations même d'Israël comme signe de l'alliance avec son dieu, arrive là, pour un lecteur non familiarisé avec la Genèse, de façon tout à fait inattendue. Pourquoi ce signe ? Pourquoi inscrit dans la chair (*basar :* la chair, et *basar,* le verbe annoncer) ? N'est-il pas surprenant qu'il s'agisse à nouveau de dévoiler le sexe ? Sur ordre divin cette fois. Avec une indication : pratiquer la circoncision le huitième jour de la vie de tout fils.

Tu ne l'appelleras plus : « Ma princesse »

Sans plus nous laisser le temps d'approfondir cette question, le texte continue ainsi :

(15) Elohim dit à Abraham : « Saraï ta femme,
tu ne crieras pas son nom Saraï — ma princesse —
oui, son nom est : Sarah — princesse.
(16) Je la bénis. D'elle je te donnerai aussi un fils.
Je la bénis, elle est en nations, des rois de peuples seront d'elle. »
(17) Abraham tombe sur ses faces. Il rit et dit en son cœur :
« A un centenaire, il naîtrait ?
Et si Sarah... une nonagénaire, elle enfanterait ? »

Lorsque j'ai trouvé dans l'hébreu (et aussi le commentaire de Rachi) ce passage de « ma princesse » à « la princesse », cela confirmait tout ce que j'avais essayé d'interpréter de la stérilité de Saraï, des tentatives d'Abram pour rendre Saraï à un propriétaire. Le lecteur n'aura aucune peine à imaginer la joie du chercheur qui trouve. Joie qu'on ne garde pas pour soi. Parmi les femmes que je rencontre, certaines sont croyantes, d'autres pas, évidemment. Leur égal plaisir à entendre la nouvelle (le divin a demandé à Abraham de ne plus appeler sa femme par un possessif) m'a donné à comprendre encore une fois qu'en face des plus signifiantes arêtes du texte, les

catégories croyant/non croyant ne jouent pas. Pourquoi ? Parce qu'il ne s'agit pas là d'un « Dieu » mais du divin qui a parlé à l'homme, qui parle en l'homme ; et de quoi parle-t-il ici ? De ce qu'il est nécessaire de changer *à* la parole des humains et *par* elle pour que leurs relations, que leur vie soient possibles.

Disant cela, je ne dis pas que la parole de Dieu ne serait en fait *que* celle de l'inconscient ; que Dieu ne serait donc pas une personne mais une fonction. Quel savoir aurais-je en cette matière ? Je prends le texte tel qu'il m'est présenté : quelqu'un parle à Abram et lui dit des paroles qu'il n'a pas pensées lui-même. Il y a de l'Autre dans cette histoire. Où est cet Autre : en lui ? hors de lui ?

Commentaire

N'est-il pas remarquable que l'institution de la circoncision comme signe d'alliance avec le divin soit donnée exactement entre les changements de nom de l'homme et de la femme ? Et que l'acte qui doit être accompli, la coupure du prépuce, concerne dans le corps de l'homme le membre qui fera trait d'union entre son corps et celui de la femme ?

Qu'est-ce qu'un homme ? C'est un être qui se souvient (masculin, en hébreu se dit *zaḥar,* la racine du verbe se souvenir). De quoi se souvient-il ? Qu'il lui manque quelque chose là où il rencontrera quelqu'un.

Lorsque autrefois on m'a raconté ce que voulait dire le mot français circoncision et où il apparaissait dans la Bible, j'ai eu le sentiment que ceux qui répondaient à mes questions n'avaient pas la moindre idée là-dessus. Dieu avait dit. Point final. Pas de question. Même si ça ne faisait aucun sens avec le reste. Pourtant, me disais-je, le signe choisi pour identifier le peuple élu devrait pouvoir parler davantage. Mais autour de moi beaucoup de gens semblaient se contenter d'un dieu incompréhensible ; peut-être même fou, me disais-je. Un roi qui se comporterait ainsi serait tôt ou tard dénoncé par l'histoire.

Aujourd'hui, je reçois ce texte bien autrement. Il se relie pour moi à plusieurs autres :

— La disparition des noms de femmes avant le déluge.
— Noé s'exhibant dans sa tente, vu et raconté par Ham.
— Les différences abolies à Babel.
— La re-présentation dans le clan de Térah de ce qui s'est passé dans celui de Ham.
— Les erreurs symboliques concernant les noms.

Noé était un père abaissé. Abram est appelé — c'est une compensation et non un acte symbolique thérapeutique — « père exalté ». La circoncision est une blessure ; en ce sens, elle n'est pas « exaltante ». Guérit-elle Abram du mauvais remède qu'était son nom ? Noé était un père dévoilé dans l'inconscience, vu par son fils. Abram découvre consciemment son propre sexe, celui de son fils et de tous les mâles de sa maison. Ce qui était la faute, vécu dans l'inconscience, devient, en prenant effet dans la chair et qualité de conscient, le signe du pacte avec le divin. Blessure, donc sang. On a souvent remarqué que ce sang qui coule du sexe circoncis doit conduire l'homme à ne pas mépriser ni craindre la femme avec ses règles.

Abraham n'est plus un être qui doit monter. Il peut descendre : père d'une multitude (son sexe sera visible aussi même lorsqu'il n'est pas « élevé » ?).

Le divin demande de découper un anneau de chair (annonce de l'autre ?) à celui qui désormais sera un père pour beaucoup de fils. Non plus un père tout seul devant réparer par son être une blessure d'honneur faite au père [12]. Abraham est libéré d'avoir à être ce père haut ; erreur symbolique que le don d'un nom qui fige un être dans cette tâche : représenter sans cesse l'annulation de la faute. « Abram », affirmation vivante que Noé n'avait pas été abaissé ; cela ne réparait rien et cela l'empêchait de vivre, d'être le mari de Sarah. Finalement il redoutait lui aussi que lui soit pris quelque chose à cause du « voir » comme Noé.

Qu'est-ce que la circoncision apporte au rapport homme-femme ? La marque de l'Autre divin dans la chair-message porte-t-elle aussi signification de l'autre féminin ? Est-ce que le divin en posant son sceau signifie : souviens-toi de celle que

12. Noé est en fait un père originel, un deuxième premier père, puisqu'il est le seul père rescapé du Déluge.

tu désires ? C'est maintenant son corps à elle qui viendra couvrir ce sexe découvert.

Les femmes réapparaissent, le sexe masculin dénudé puis couvert d'un manteau réapparaît.

Abraham est déjà sorti de toutes les enveloppes qui le tenaient à Ur et encore à Haran. Voici que son sexe sort lui aussi de ce qui l'entourait. Sa femme, de même, qu'il ne dira plus sienne, va sortir de l'enveloppe (verbale) qui l'empêchait d'enfanter.

Abraham n'est plus possédé par autrui, ne possède plus sa femme et pas non plus le lieu de la relation à elle, marqué désormais du signe de l'Autre.

Le divin apparaît là comme Celui qui guérit l'homme par sortie, par naissance pour qu'il aille vers lui-même et vers l'autre ; marquant du signe de la coupure et du manque un seul endroit du corps : celui qui fait pont entre l'homme et la femme.

Que la femme soit « manquante », les enfants le découvrent et le disent. La psychanalyse, en parlant d'envie du pénis, a suscité bien des réactions dont certaines très négatives de la part des femmes en route vers l'émancipation. Insupportable était l'idée que l'homme, lui, ne serait pas manquant ; que lui aurait, tandis qu'elle n'aurait pas. Lui pouvait vivre sans elle et non pas elle sans lui. Il y a bien dans la différence des sexes une dissymétrie irréductible. Et cela n'a pas fini de faire cogiter l'humanité. Reste que la condition d'être sexué situe l'humain dans l'incomplétude. On peut croire que seule la femme est incomplète. On peut le nier, disant qu'aucun ne manque et surtout pas un plus que l'autre. Ou croire venir à bout de cette incomplétude en parlant de complémentarité des sexes, chacun apportant à l'autre ce qui lui manque. Cette thèse-là permet rarement l'égalité en valeur : ce qu'apporte l'un ne semble-t-il pas toujours plus important que ce qu'apporte l'autre ?

Il ne reste que la position de la Bible et de l'inconscient : chacun apporte à l'autre le manque [13]. Sans ce manque, l'être ne s'éveillera pas, faute de désir Comment lire le mot qui en

13. Selon l'heureuse expression d'Alain Juranville, in *Lacan et les philosophes*

hébreu veut dire « féminin » : *nekeva* du verbe *nakav,* faire un trou, marquer, désigner. Trouée ? Ou qui fait un trou ? La circoncision serait là comme cette marque du manque féminin chez l'homme[14]. Cela même dont, homme désirant, il se souvient. L'homme circoncis est donc un homme-non-femme, qui se souvient de la femme qu'il n'est pas[15].

Voilà ce qu'à ce point de ma lecture je m'essaie à formuler. Interprétation révisable que mes lecteurs, et d'autres, me feront revoir certainement. Dans quel sens ? Je l'ignore encore. Moi aussi, je suis manquante ; femme, mère et psychanalyste, j'avais trois raisons de m'en apercevoir ; ma nouvelle arrivée dans l'exégèse m'en apporte une encore, plus je deviens et plus je vois que je ne suis pas l'autre, que je ne sais pas l'autre.

... « Tu ne crieras plus son nom " ma princesse " car " princesse " est son nom. » Qui ne serait sensible — ayant vécu la relation de couple dans une certaine durée — à une telle phrase ? Recel de bien symbolique, disais-je tout à l'heure à l'endroit des traductions. Faut-il attribuer à l'état de célibat de beaucoup de traducteurs — ou à leur état masculin — l'ignorance où ils ont pu être de ce changement de nom ? Bien des hommes mariés n'auraient sans doute pas été plus prêts à l'entendre ; les femmes elles-mêmes dans leur ensemble en étaient-elles plus proches jusqu'à il y a peu de temps ?

Celles qui auraient été assez insolentes pour trouver cela dans les textes ne s'intéressaient pas au biblique, croyant qu'il ne pouvait leur venir de là que des injonctions à la soumission et des humiliations. Les autres, qui restaient par leur appartenance religieuse proches de la Bible, cherchaient rarement à y trouver un appui à leur désir de libération. Pouvaient-elles espérer, dans l'état où leur étaient transmis ces textes, en recevoir ?

Or, cela n'étonnera personne, je pense : toute cure réussie conduit peu ou prou celui qui la fait à un changement de nom. Fait-on d'ailleurs une psychanalyse si l'on n'a pas besoin de ce

14. Marque du manque du féminin : « Le prépuce est formellement femelle puisque le pénis s'y meut », écrit Jenny Lemoine.

15. En ce sens, il est au plus loin de Sodome.

changement[16] ? Bien souvent la chose n'a pas lieu matériellement, elle n'entraîne pas une révision de l'état civil. Mais après avoir revisité son nom (comment il lui a été donné, par qui, pour signifier quoi, pour réparer quoi, pour cacher quoi, pour révéler quoi ?...), l'analysant, même s'il ne change pas de nom, change de place dans son nom, ou change son nom de place dans la culture. D'autant qu'il y a toujours eu malgré tout, par ce nom, transmission d'un désir de vie et de vie magnifiée : « ma » est signe d'un désir et d'un amour, « princesse » est un titre d'honneur. « Père » n'est pas un nom abaissant pour un fils, ce que « élevé » confirme. Mais il ne suffit pas d'être haut. Il faut être autre. « Saraï » et « Abram » étaient des noms-images pour rendre la gloire à l'humain déchu. Mais ils n'étaient que des paroles, pas du Verbe. Transformés, ils ne diront pas seulement la gloire de l'humain, ils permettront de la faire. Pour devenir vraiment femme vis-à-vis d'Abraham, Sarah doit cesser d'être à lui. Passer du possessif au génitif[17]. La femme *de* Abraham n'est pas *à* Abraham. Le mari de Sarah n'est pas un père élevé dont elle serait perpétuellement la princesse. Lui, il sera père d'une multitude et elle, comme le dit Rachi, désormais « princesse pour tous » et non pour un seul.

Princesse pour elle-même aussi. Mais comment ? Le changement de nom est dit à Abraham. Va-t-il véritablement avoir lieu, dans une relation réelle ou a-t-il une vertu immédiate, magique ? Si la conception idéaliste, spiritualiste au sens étroit, du religieux avait raison, Sarah devrait être guérie maintenant par la simple modification de nom puisque c'est le dieu qui l'a dit.

Or les choses ne se passent pas ainsi. En revanche, elles ressemblent à ce que les cures nous apprennent.

Le trois[18] est entré dans la vie d'Abram : lui, la circoncision, la femme. (Entre l'homme et la femme, il y a Dieu.) Ce trois, impossible jusqu'à présent : jamais trois fils ne se

16. Que les communautés religieuses ont longtemps pratiqué lors des vœux définitifs du postulant (« X., en religion Y. »).

17. En hébreu, il n'y a pas de pronoms possessifs au sens strict. Mais des pronoms personnels qui s'accolent aux mots. Il n'y a pas non plus de verbe « avoir ». La langue elle-même semble faite pour conduire à la dé-possession.

18. Lors du pacte avec YHWH, il lui avait été dit de prendre trois animaux de trois ans..

maintenaient : l'un avait cessé d'être fils, l'autre d'être vivant. Ces trois visiteurs annoncent peut-être par leur seul nombre la fin du « sort », de la répétition. Aussi viennent-ils précisément prédire la naissance d'Isaac.

Sarah, entendant la prédiction (un fils sera né d'elle l'an prochain à pareille époque), se met elle aussi à « rire en son sein »... L'un et l'autre sont vieillissants ; et « elle a cessé d'être, pour Sarah, la route des femmes » (les règles). Connaîtrait-elle la volupté (un mot dérivé de « Eden ») ?

Va-t-elle se trouver enceinte au verset suivant ? Nullement. C'est de Sodome et Gomorrhe qu'il s'agit, dont le divin visiteur d'Abram lui annonce la prochaine destruction. Extrême conséquence de la faute de Ham envers son père Noé, Sodome est la ville de la perversion, de la « sodomie ». Ville où les hommes sont tellement pris dans l'indifférencié et la violence qu'ils exigent de Lot, le neveu d'Abraham installé là, qu'il leur livre pour les violer ses hôtes, les trois visiteurs divins d'Abraham. Avocat circoncis, Abraham plaide pour Canaan, il marchande avec les messagers, afin que la ville ne soit pas détruite s'il s'y trouve cinquante justes... et même dix justes seulement. Sa requête est acceptée ; mais il n'y a pas dix justes à Sodome.

Voici détruites par le feu, en un déluge localisé, Sodome et Gomorrhe. Extrême pointe du mal, désymbolisation de toute relation différenciée : homme/femme, hôte/invité, enfant/chose, dehors et dedans d'une maison, aucune limite d'identité ne tient plus dans cette ville. Sodome et Gomorrhe ne peuvent subsister. Lot et ses filles ont eu le temps grâce aux messagers de se sauver. Réfugiés dans la montagne, isolés sans doute. Les filles que Lot, à Sodome, était prêt à livrer aux gens de la ville (ne trouvant que ce moyen pour préserver ses hôtes de la violence homosexuelle des habitants), les filles enivrent leur père pour coucher avec lui, chacune afin de continuer la vie. Prostitution ; inceste. Les filles découvrent la nudité du père ivre — la faute de Ham à nouveau —, le dieu qui guérit a encore bien du travail.

Abraham rejoue et Sarah rencontre l'homme de respect

On pouvait penser qu'il n'en est pas ainsi, du moins chez Abraham qui doit être transformé maintenant, après les changements de noms et la circoncision. Etonnant livre, d'être si proche de la thérapie et si loin de toute moralisation : Abraham repart vers le Neguev. Il réside à Guerar et là, il recommence (chapitre 20). Il recommence à donner sa femme à un autre homme.

(2) Abraham dit de Sarah, sa femme : « Elle est ma sœur. »
Abimélekh, roi de Guerar, envoie prendre Sarah.
(3) Elohim vient vers Abimélekh « en rêve » la nuit. Il lui dit : « Te voici mort à cause de cette femme que tu as prise, elle est mariée à un mari ! »
(4) Mais Abimélekh ne l'avait pas approchée. Il dit : « Adonaï ! La nation juste aussi la tueras-tu ?
(5) Ne m'a-t-il pas dit : "C'est ma sœur" ?
Elle aussi me disait : "C'est mon frère !"
J'ai fait cela avec l'intégrité de mon cœur, avec la propreté de mes paumes. »
(6) L'Elohim lui dit en rêve : « Moi-même je savais aussi que tu as fait cela avec l'intégrité de ton cœur. Aussi t'ai-je moi-même épargné de fauter contre moi, ainsi ne t'ai-je pas donné de la toucher.
(7) Maintenant, retourne la femme à l'homme : oui, c'est un inspiré. Il priera pour toi et tu vivras.
Si tu ne la retournes pas, sache que tu mourras, tu mourras, toi et tout ce qui est à toi. »
(8) Abimélekh se lève le matin, crie tous ses serviteurs et parle toutes ces paroles à leurs oreilles.
Les hommes frémissent beaucoup.
(9) Abimélekh appelle Abraham. Il lui dit : « Que nous as-tu fait ? En quoi ai-je fauté contre toi,
pour que tu aies fait venir sur moi et sur mon royaume une si grande faute ? Tu as fait avec moi des faits qui ne se font pas. »
(10) Abimélekh dit à Abraham : « Qu'as-tu vu pour faire cette parole-là ? »
(11) Abraham dit : « Oui j'ai dit :
Pas le moindre frémissement d'Elohim en ce lieu :
ils me tueront à propos de ma femme.
(12) Vrai, elle est aussi ma sœur, la fille de mon père, elle mais non la fille de ma mère : elle est à moi pour femme.

(13) Et c'est quand les Elohim m'ont fait vaguer de la maison de mon père, je lui ai dit : " Voici ton chérissement : tu me le feras en tout lieu où nous viendrons. Dis de moi : c'est mon frère ! " »
(14) Abimélekh prend ovins et bovins, serviteurs et domestiques et les donne à Abraham. Il fait retourner vers lui Sarah, sa femme.
(15) Abimélekh dit : « Voici ma terre en face de toi : habite au bien de tes yeux. »
(16) A Sarah il a dit :
« Voici, j'ai donné mille pièces d'argent à ton frère.
Voici, c'est pour toi couverture des yeux
pour tous ceux qui sont avec toi : avec tous, admoneste. »
(17) Abraham prie l'Elohim ; Elohim guérit Abimélekh, sa femme et ses servantes : elles enfantent.
(18) Oui, YHWH avait retenu, retenu toute matrice de la maison d'Abimélekh, à propos de Sarah, la femme d'Abraham.

Tout d'abord une précision importante ; le nom Abimélekh signifie : mon-père-roi. Correspondance symbolique avec le premier nom de Sarah que lui a donné son père. Le roi, auquel une fois encore Abraham « rend » Saraï-Sarah, peut bien représenter ce que voulait être lui-même Térah en appelant sa fille « ma princesse » et son fils « père élevé » : un père-roi.

Tous les commentateurs se demandent pourquoi l'épisode déjà vécu avec Pharaon se répète, avec de légères variantes et ils ne semblent pas parvenus à trouver véritablement le fil conducteur de cette répétition. Comme toujours dans ce cas-là, on invoque des sources différentes mais cela ne satisfait personne.

Je me suis mise à étudier ces deux épisodes avec attention lorsque j'ai remarqué que Sarah devient enceinte immédiatement après être allée chez Abimélekh.

21 (1) YHWH visita Sarah comme il l'avait dit.
YHWH fait à Sarah comme il a parlé.
(2) Enceinte, Sarah enfante à Abraham un fils pour ses vieillissements,
au rendez-vous dont Elohim lui avait parlé.

Donc, me disais-je, ou bien le déroulement de cette histoire n'a pas vraiment d'ordre, c'est « au plaisir de Dieu » ; ou bien

« Dieu a besoin des hommes » et alors il me faut examiner ce qui précède immédiatement la guérison de Sarah.

Ce ne fut pas tout d'abord par l'exégèse que j'avançai dans ce texte. Je me souviens de cures psychanalytiques où la question de la stérilité se posait à des femmes. Nul n'est plus ignorant qu'un analyste de ce qui a été l'agent de la guérison. Et il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Viendrait-il à tenir en ses concepts, sa théorisation, le secret de cette guérison, celle-ci disparaîtrait ; le sujet annule tôt ou tard ce qui se fait en lui sans lui, ce dont l'autre en lui aurait la maîtrise. Sa souveraineté est mieux préservée par le maintien de sa maladie que par une guérison qui lui serait étrangère. Comme le dit Nietzsche : « Plutôt devoir que de payer d'une monnaie qui ne porte pas notre effigie[19]. »

Mais rien n'empêche l'analyste de se souvenir, après coup, du chemin que la personne a pris pour parvenir à une guérison. Le souvenir de ces cures laissait en moi la même trace que cet épisode ; l'expérience de la relation avec l'analyste n'avait été là, comme très souvent, qu'une sorte de graine (le presque rien qui rend possible) ; alors, un nouveau type de relation était apparu et dans la vie amoureuse, ces femmes avaient su ou transformer des relations autrefois possessives en relations d'altérité ou choisir leur partenaire autrement, pour une alliance de type nouveau. A un moment où se faisait particulièrement l'expérience que l'autre les aimait et ne les enchaînait pas, la grossesse avait commencé. Cela paraît, ainsi raconté prosaïquement, bien simple. Le lecteur imaginera aisément que chaque vie jouait là de toute sa complexité.

Or, le récit biblique correspond au chemin fait par des femmes d'aujourd'hui. Avec des hommes d'aujourd'hui et entre eux, de la Parole.

Un juste en Canaan

Répétition ? Une fois de plus Abraham livre sa femme à un roi avant de la recevoir à nouveau de lui. Entre les deux

19. *Le Gai Savoir* (252).

épisodes cependant, une différence essentielle : le premier l'a prise... et prise. Le second l'a prise et ne l'a pas touchée.

En matière de relation homme-femme, y a-t-il plus radicale différence ? Pour une femme qui vient d'être débarrassée d'un prénom possessif, être ou non possédée paraît encore plus important. Que celui qui ne la prend pas s'appelle justement « mon père roi », voilà qui fait encore avancer les choses. Que ce père-roi non possessif, celui qui enfin comprend qu'elle n'est pas pour lui, que ce père de transfert la donne à son mari sans l'avoir faite sienne, voilà rétabli l'ordre symbolique dans la vie de Sarah. Abram a bien choisi cette fois à qui la donner. Il ne pouvait trouver meilleure adresse. Abimélekh se situe dans le champ symbolique exactement à la place qu'il faut pour être le thérapeute de Sarah. Père symbolique, ressemblant par son nom au père imaginaire que voulait être le père réel de Sarah. Homme juste qui entend la Parole différenciante.

Il entend : elle est mariée à un mari. Phrase que Térah n'avait pas entendue quand il l'a nommée (elle n'est pas pour le père), car « le ciel » ne s'était pas encore ouvert, la Parole n'était pas encore perceptible à sa génération par les oreilles, si elle l'était déjà par les pieds.

Mon-Père-Roi donne Princesse à Père-de-multitudes. Abimélekh se comporte d'ailleurs comme un père qui marie sa fille : cadeaux pour le gendre, dot pour la fille, une résidence à choisir. Il parle à Sarah de son « frère » avant de la renvoyer et il a raison car Abraham ne devient qu'après ce don « le mari de Sarah », ce que le texte dit aussi, en se terminant sur cette expression dont l'évidence pourrait étonner après huit chapitres.

Thérapeute, cet Abimélekh qui provoque chez Abraham un récit des véritables liens de parenté avec Sarah, identité et différence enfin dites, évocation des deux parents, père et mère.

Cet épisode est donc bien la visite de la Parole qui ordonne le champ symbolique, pour que chacun puisse y vivre et faire alliance. La mise en ordre des relations (le père est un père, la fille une fille, les époux des époux) trouve sa conséquence et sa vérification dans le réel : Abram et Sarah enfin mariés.

Au verset suivant, l'enfant vient.

Les yeux couverts

Plusieurs correspondances apparaissent à la fin du long périple de ce couple vers la fécondité qu'il n'est pas impossible de mettre en relation avec l'affaire de Noé et de Ham.

Abimélekh demande lui-même : en quoi ai-je fauté contre toi pour que tu aies fait venir sur moi et sur mon royaume une si grande faute ? Tu as failli me faire faire quelque chose de mal (= qui apporte le malheur). Pourquoi ? « En quoi ai-je fauté ? » Abimélekh comme un homme qui hérite d'un transfert comprend qu'une faute lui est attribuée. Lui-même n'en a pas commis envers Abraham, il peut donc interroger. Seul l'innocent peut parler ainsi et ramener au jour de la parole la faute enfouie, que la provocation à la faute révèle.

Abimélekh continue, et sa question semble traverser dix générations, s'adresser non à Abraham mais à travers lui à Ham : « Tu as fait avec moi des faits qui ne se font pas », dit Abimélekh qui ajoute : « *Qu'as-tu vu* pour faire cette parole-là[20] ? »

La faute commise par un voir sexuel réapparaît dans cette interrogation ; son évocation se poursuit encore un peu plus loin, lorsque Abimélekh dit à Sarah : « J'ai donné mille pièces d'argent à ton frère. Voici, c'est pour toi *couverture des yeux.* » Ce n'est pas cette fois une partie du corps de l'homme qui est recouverte, mais tout le corps de la femme par voilement du regard.

Dans cette étape qui va permettre la sortie du destin, nous apprenons que le dieu d'Abraham parle en terre de Canaan. Juste après que le vieux patriarche eut plaidé la cause de ce qu'il y a de pire dans la descendance de Ham (Sodome et Gomorrhe), il rencontre ce qu'il y a de meilleur[21]. A ce juste

20. *Cf.* p. 99, note 21.

21. Ce n'est pas la seule fois. Abimélekh sera aussi visité à la génération d'après par Isaac et Rébecca, avec à peu près la même mise en scène (« Elle est ma sœur »). Cette troisième fois a aussi son utilité symbolique, je ne l'étudie pas ici.

de Canaan, Abimélekh, Elohim parle en son cœur inconscient (en rêve, la nuit). Abraham les croit tous si païens qu'il introduit, lors de son récit à Abimélekh, un pluriel[22] : « Et c'est quand les Elohim [les dieux] m'ont fait vaguer [errer] loin de la maison de mon père... » Abraham doit reconnaître son erreur : il y a ici aussi des « craignant Dieu » ; l'élu, le béni, qui vient sur cette terre du rejeté, du maudit, découvre là que le divin parle aussi en ce lieu aux êtres de justice (... « la nation juste aussi la tueras-tu ? »). La (presque) dernière possession illusoire d'Abraham disparaît ici : son dieu n'est pas à lui seul. Il parle aussi à son ennemi. Cet ennemi — ou ce qu'Abraham imaginait tel — connaît, par le divin, la loi de non-confusion des personnes : si Sarah est la femme d'Abraham, elle ne peut être celle d'Abimélekh et s'il la prenait quand même, la relation serait non symbolisable : n'amènerait-elle pas une destruction de la parole : « Te voici mort... si tu ne la retournes pas [la femme] sache que mourir tu mourras... » La même menace qu'au Paradis terrestre, dans la même forme. « Tu », deuxième personne du singulier, disparaîtrait donc si Abimélekh venait à entrer avec Sarah dans une relation hors parole. Pourtant, Abimélekh le juste n'est pas prophète en cela qu'il satisfait dans sa vie aux lois de la parole. C'est Abraham, l'élu, qui est dit prophète. Et priant pour Abimélekh, il guérira le roi et sa maison de la plaie qui s'est tout de même abattue. Paradoxe thérapeutique : Abraham guérira Abimélekh du symptôme dont Sarah souffre et qui s'est trouvé transféré, projeté sur les femmes chez Abimélekh. Les commentateurs modernes ont un peu de mal à admettre qu'une telle plaie soit advenue tandis qu'Abimélekh ne « méritait » aucun châtiment, n'ayant commis cette erreur que trompé par les mensonges par omission du couple patriarcal. C'est que nous sommes, nous, dans une époque où la morale est liée à l'intention : puisqu'il ne voulait pas faire de mal et ne l'a pas fait, on ne doit pas le punir. Voilà des années que je cherche à formuler les lois morales comme des lois de « physique de l'esprit ». Quelles que soient nos intentions en prenant pour mari ou pour femme ceux qui sont déjà mari ou

22. Le mot « Elohim » est toujours un pluriel mais lorsqu'il s'agit du dieu unique, les verbes sont au singulier.

femme d'un autre, nous modifions le champ des forces symboliques. Quel que soit le discours que nous nous tenons et la pureté « de nos cœurs et de nos paumes », dans le monde de la parole, deux sujets ne peuvent pas plus se dresser au même lieu que dans le monde physique. On ne peut pas discuter avec cette vérité-là sans finir par se perdre soi-même. A nous, démocrates de sociétés permissives, cela peut sembler « injuste », non conforme au droit de chacun de suivre son désir. Mais le réel n'est pas régi par nos idées. Il y a des lois qui nous précèdent et nous permettent de parler. Nous pouvons les transgresser, mais nous ne pouvons pas faire qu'il n'y ait pas de Loi qui régisse le champ symbolique.

La psychanalyse a fait éclater un ensemble de conventions sociales mensongères et dénoncé l'hypocrisie d'une société masquée de vertu. Chose peut-être inattendue, par le seul exercice qu'elle s'autorise, la parole, elle retrouve les lois d'identité et de différenciation comme des rocs sous nos pas. Ces lois sont religieuses, il n'y a pas d'autre mot pour dire cela. Au double sens étymologique du mot religion : relier et relire. Ce sont des lois de relations (*religare,* en latin) et des lois qu'on ne connaît que par relecture *(relegere)* du bonheur ou du malheur selon qu'on a pris tel chemin ou tel autre.

Et qui peuvent aussi nous être révélées : elles sont écrites dans l'inconscient.

CHAPITRE VIII

UN FILS LIBRE

Inconscient et irrationnel

Lorsque j'ai vu ce que notre mémoire collective continuait de nous transmettre, tout en le cachant, à propos du couple d'Abraham et de Sarah, j'ai commencé à relire aussi les textes évangéliques concernant Joseph et Marie que je ne pouvais réétudier nouvellement avant d'avoir accès au texte grec. Jusqu'alors dans ma relecture, je n'avais à peu près pas été obligée de réintroduire d'irrationnel. L'inconscient m'avait suffi, non à expliquer — ce qui n'était d'ailleurs pas mon affaire — mais à comprendre de quel genre de mouvements, d'événements, d'actes, ces textes nous faisaient récit. Je me disais qu'en fait, le biblique n'utilisait pas plus le magique et le merveilleux qu'une cure. Il disait, il lisait de façon révélante des expériences fondatrices humaines que chacun pouvait découvrir aussi peu à peu dans sa propre vie s'il se laissait emmener et éclairer par la parole inconsciente en lui. La psychanalyse peut-elle se reconnaître dans le récit d'Israël ? Est-ce à cause de cela qu'elle peut aujourd'hui rouvrir des textes fermés depuis longtemps ? Ou qui viennent de se rouvrir, justement dans des cultures où son influence s'est exercée ?

Tout de même, me disais-je, en ce qui concernait Joseph et Marie, il me faudrait bien accepter l'impossible, le hors-réel. Ne fallait-il pas relire d'abord Adam et Eve ? Je gardais donc en suspens le projet de mettre les trois couples en perspective avec cette donnée nouvelle, pour moi, que le divin était

intervenu, selon le récit biblique, entre l'homme et la femme pour les séparer, les révéler autres, manquants, désirants et enfin les unir. Ce divin n'avait pas utilisé d'autre moyen que la Parole. Il se révélait à la personne seule mais s'effectuait entre les êtres. Ce divin était un dieu guérisseur mais n'était-ce pas lui aussi qui rendait malade[1] ? La maladie faisait partie de la parole, elle marquait le lieu où la parole avait fait défaut. Elle disparaissait quand les êtres — plusieurs êtres et pas seulement le malade — avaient trouvé une plus juste place relationnelle.

La mort évoquée là semblait être celle du sujet mais des liens mystérieux existaient entre la déchéance d'un sujet dans le champ symbolique et une désorganisation de la transmission de la vie, chez ses descendants.

Enfin, la Terre promise n'était pas un pays vide mais une terre déjà habitée où il fallait venir replanter la parole avec ceux qui pouvaient encore parler — les autres étaient détruits par le divin lui-même. Et replanter la parole, c'était, bien entendu, non seulement la donner mais aussi la recevoir de ceux-là mêmes auxquels elle faisait défaut. C'était guérir, non pas tout seul ou par le divin uniquement, mais guérir par d'autres, par les malades eux-mêmes, guérir en priant qu'ils guérissent.

Au moment où, au cours de mes études et de ma formation en psychanalyse, j'avais découvert que l'humain n'est pas malade tout seul mais en relation avec d'autres, qu'il pouvait guérir aussi par la relation à un autre, j'ai voulu élargir ma réflexion sur les relations guérissantes : ne pas voir les choses qu'entre analyste et analysé, mais les interactions familiales, conjugales, sociales. Même la psychanalyse la plus stricte me paraissait à la fois révéler dans le passé l'action de forces sociales sur l'individu mais aussi n'était efficace que si l'analysant, se libérant d'anciens modes de relation en les révisant, en faisant l'expérience d'un nouveau mode, pouvait à son tour adresser au corps social d'autres messages, et en

1. Sur ce point, je rencontrais tout à fait les mouvements d'âme et la lecture que faisait Maurice Clavel de sa propre vie (*Ce que je crois,* Grasset, 1975).

recevoir ; échanges qui rendaient réels pour lui et confirmaient les changements amorcés en analyse.

Mon intérêt pour les échanges sociaux fut découragé et même parfois critiqué par les psychanalystes enseignants, que ce soit à l'université ou chez Lacan. S'intéresser, comme je commençais à le faire naïvement, à la conscience et au corps social c'était, pour eux, faire une recherche de philosophe, de sociologue ou d'historien. Pour un psychanalyste, il ne pouvait être question d'autre chose que de l'inconscient, du désir, de la castration, de l'œdipe... Cela me fut dit avec force et conviction. Il me fallut attendre de voir de mes yeux les difficultés considérables qu'éprouvaient les psychanalystes eux-mêmes lorsqu'ils voulaient faire groupe et plus encore, finalement, là où m'avait été le plus vivement recommandé de ne m'occuper que de l'inconscient, pour pouvoir critiquer la critique et me remettre en route dans cette direction. Après des années d'expériences de la parole inconsciente, en moi, en autrui — et la lumière tout à fait nouvelle que ces expériences apportaient à ma réflexion et à ma vie —, je ne pouvais envisager aucune recherche qui ne comporterait pas aussi cette dimension. Le travail biblique s'est présenté à moi alors comme ce que je pouvais rêver de mieux pour avancer dans un travail d'âme et de mémoire sans être prise dans le découpage actuel des sciences humaines ni les diverses idéologies incompatibles qui les contrôlent.

Le sacrifice d'Abraham (tel qu'on l'imagine)

Comment construit-on un corps social où toutes les différences puissent être respectées ? Comment bâtit-on un monde où chaque nation puisse être respectée ?

Avec l'histoire du couple Abraham-Sarah, il m'apparaissait que je tenais là une de ces expériences fondatrices d'humanité ; l'écart nécessaire à l'être humain était garanti par le divin, c'est-à-dire ce qui est à l'humain radicalement autre, étant hors monde et, à la fois, ce qui lui est si intime qu'il le perçoit dès qu'il est prêt à écouter en lui-même (dès qu'il dort...). Aussi bien, d'ailleurs, peut-il ne pas entendre si le temps est au cœur fermé.

Tout de suite la question venait : le divin vient de séparer l'homme et la femme d'un écart qui rend possible l'alliance. Qu'en est-il du parent et de l'enfant ? Abraham encore, puisque le plus célèbre sacrifice est attaché à son nom. Impossible de s'intéresser à une des voies de nos cultures (littérature, philosophie, peinture...) sans croiser un jour cette scène où ce fils va être, dit-on, offert au dieu en sacrifice comme le dieu l'aurait demandé à son père.

Mais comme le rôle du divin apparaît là différent, tout d'abord, de celui que j'ai peu à peu distingué dans les chapitres précédents !

Car, cette fois, et le lecteur lui-même le pensera aussi sans doute, l'affaire paraît claire : Dieu demande à Abraham, pour le mettre à l'épreuve, de lui immoler son fils unique Isaac. Celui-ci, dans une parfaite obéissance à l'ordre divin, s'apprête donc à égorger ce fils sur un autel, en haut d'une montagne. Alors, Dieu arrête la main d'Abraham : l'intention suffisait ; Dieu sait maintenant combien Abraham lui est soumis. Et les commentateurs de faire l'éloge de la foi d'Abraham. Et les pasteurs de proposer en exemple cette foi, « poussée jusqu'à une extrémité qui heureusement n'est pas souvent demandée — encore que, parfois, à certains cela le soit... — mais qui constitue le modèle de l'obéissance... » D'ailleurs chez les chrétiens, combien de parallèles entre Isaac et Jésus qui, lui, sacrifie sa propre vie comme Dieu lui-même le lui demande.

Enfin, me dira-t-on, que pouvez-vous lire d'autre à propos d'Isaac et de Jésus alors que des générations entières l'ont compris ainsi et que même si les gens d'aujourd'hui ne sont plus familiers de ces textes, ils savent tout de même qu'il s'agit là de sacrifice ?

Et pourtant quelqu'un a commencé avant moi à lire autrement l'histoire de Jésus. Et c'est avec un grand intérêt que j'ai suivi la lecture de René Girard[2]. Lecture non sacrificielle : ce n'est pas Jésus qui se sacrifie pour obéir à son Père qui lui demanderait sa vie. Mais Jésus, homme de paix, qui refuse, fût-ce au prix de sa vie, de tuer, de sacrifier l'autre.

2. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978.

Beau retournement qui pour moi rejoignait dans ma mémoire la mise en acte de ceci par un des seuls qui aient pris au sérieux une certaine recommandation de Jésus : Gandhi. Il ne s'était pas agi de se sacrifier mais seulement de « ne pas résister au pervers », de « tendre l'autre joue ».

La non-violence est-elle le sacrifice de soi ?

A ce texte évangélique (Matthieu, 5, 38-41) je suis donc retournée tout d'abord parce qu'il est capable de détruire l'âme humaine et précisément l'âme qui cherche la perfection. Comme un médecin qui voit arriver chez lui des cas de maladies contagieuses en informe la municipalité et tente ce qu'il peut tenter pour enrayer l'épidémie, j'ai essayé, moi aussi, de m'approcher des foyers symboliques d'où parvenaient les troubles majeurs. Ce texte-là en est un : le sacrifice tel que nous en trouvons la trace dans nos mémoires, se sacrifier, comme on dit, se laisser faire du mal, par amour, sans réagir ; l'image de Jésus acceptant d'être livré... L'attitude ainsi encouragée peut être habillée d'une mystique dont je ne conteste ni la grandeur ni la beauté.

Ma question est beaucoup plus prosaïque : est-ce cela dont nous gardons la trace écrite[3] ?

> Vous avez entendu qu'on a dit : œil pour œil, dent pour dent.
> Et moi je vous dis de ne pas vous opposer au mauvais. Mais quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre ;
> et celui qui veut te faire juger pour prendre ta tunique, laisse-lui aussi le manteau.
> Quelqu'un te requiert pour un mille, fais-en deux avec lui.

Littéralement, c'est œil « anti »-œil[4] et dent anti-dent. Ce qui rend alors entendable le verbe employé au verset décisif suivant (v. 39).

> Je (moi) le dis à vous, ne vous anti-posez[5] pas au malheureux.

3. Matthieu, 5, 38-41 (traduction La Pléiade).
4. En grec *anti,* d'où vient notre « anti » qui veut dire « contre » dans le sens de « opposé à ».
5. *Antistemi.*

J'invente un verbe pour dessiner le chemin de la pensée par les signifiants grecs : ne pas se poser en face comme pour la lutte. La traduction courante « Ne pas résister au pervers » peut ne pas suffire ; on risque alors de comprendre : ne pas réagir, être passif, se laisser faire.

Il s'agit au contraire de faire quelque chose activement après un temps où l'on a subi passivement une violence, et, pour ce faire, de ne pas se placer en face de l'autre comme on le fait dans une bagarre, dans un combat de boxe. Avec qui s'engage cette affaire ? Un pervers ? Oui, mais sans perdre de vue que le premier sens de ce mot[6] est « qui est dans la peine, qui souffre, malheureux, infortuné ». Donc : ne vous situez pas en face du malheureux-méchant. Mot à mot : « Mais quelqu'un te donne un coup (avec une baguette) sur la mâchoire droite, tourne à lui aussi autre. »

Il n'est pas écrit : tends-lui l'autre. Le mot « autre » employé ici n'est pas celui qu'on attendrait[7] (celui de l'expression duelle l'un *et* l'autre). Le mot employé[8] veut dire « un autre », différent. Ce n'est pas la seconde joue, c'est une autre, si je puis dire. Cela ne s'additionne pas. Ne pas se situer en face, tourner « une autre »... Peu à peu, la scène devient visualisable. Il s'agit d'un déplacement. Si je frappe sur la joue celui qui me frappe sur la joue, nous ne sortons pas de la symétrie, je suis avec lui dans une relation « anti », œil contre œil, je suis dans une relation de similitude et de répétition.

Si, alors qu'il m'a atteint à la joue droite, je tourne vers lui non pas la seconde, la gauche, mais l' « autre » joue, je n'entre dans aucun mimétisme avec lui : je ne fais pas ce qu'il fait, je ne le touche pas là où il me touche et je ne le laisse pas me toucher au même endroit. Pourtant, j'agis à partir de son premier acte. Je viens sur son terrain et là je lui présente l'altérité. Et il n'y a pas d'autre façon de la présenter véritablement. Qu'on m'entende. Je ne dis pas que ce texte condamne la légitime défense. Je lis, simplement : il dit ce qui est à faire si le but recherché est de rendre possible la relation d'altérité à quelqu'un qui souffre et qui fait souffrir. J'entends l'hébreu derrière le grec du Nouveau Testament, dans le verbe

6. *Poneros* qui vient de *ponos* (πονος), peine, fatigue, travail fatigant.
7. *Eteros.*
8. *Allos.*

tourner ; en effet, le visage[9], en hébreu, est un mot (pluriel) qui vient du verbe « tourner vers ». Je l'entends aussi de façon plus interprétative dans cet autre côté, cet autre vêtement, cette autre distance des versets suivants. Avec l'infortuné, ne te situe pas en face à face, mais place-toi d'un autre côté ; l'hébreu, l'homme « d'un autre côté ». En face de celui qui peine et fait peine, lui qui se situe face à toi, pour te frapper avec un objet ou avec une loi, sois visage d'altérité, vêtement d'altérité, chemin d'altérité. Sois hébreu.

La différence avec le masochisme est mince. De façon remarquable, les différences les plus signifiantes sont minces. Qui ne veut pas les voir peut aisément les manquer. Elles prêtent à l'équivoque et en cela sont lieux de décisions : perdition ou guérison, les deux possibles.

Le masochisme, c'est présenter la même joue à celui qui frappe, pour qu'il recommence. La « sainteté » c'est présenter une autre joue à celui qui frappe — pour qu'il s'éveille.

J'ai été très surprise d'entendre interpréter ce texte de Matthieu comme « utopique » : Jésus lui-même n'aurait accompli son propre précepte qu'à la fin de sa vie, lors de sa condamnation. Outre que Gandhi, ce « chrétien » pas très catholique, n'avait pas attendu le jour de son assassinat pour le mettre en pratique, ce passage m'émerveille par sa justesse thérapeutique.

Nul ne vient en analyse sans son malheur. Là où le sujet n'a pu devenir autre, il va chercher, à tâtons et non sans violence souvent, à le devenir. Les reproches qu'il fait au thérapeute, les agressions plus ou moins explicites, sont à entendre par ce dernier comme le terrain où le combat (le non-combat ?) va avoir lieu. Aussi faut-il que l'analyste s'y laisse conduire souplement. Il n'en connaît rien à l'avance. Ensuite, ayant été emmené, il pourra « ne pas répondre à la demande » : ne pas entrer avec l'analysant dans la répétition sans pour autant quitter le terrain où l'inconscient de son patient l'a conduit. C'est à partir du lieu où il est attendu comme semblable que l'analyste peut présenter à l'analysant l'écart de l'altérité.

9. *Panim.*

Une fois encore, la psychanalyse m'apparaît comme un travail « hébreu » : présence autre à celui qui souffre d'avoir été pris dans une relation non autre, dans une relation non séparée, irréligieuse si je puis dire. Disant cela, je pense à une des formulations pour moi de cette évidence : Les relations humaines ont trois temps[10] : lier, délier, allier. Et il dépend en effet du « religieux » que nous soyons liés, déliés, alliés. La psychanalyse, un « métier impossible » selon Freud (avec éduquer et gouverner) ; selon Lacan, un métier exerçable seulement par le saint[11] ; si l'on vous dit que c'est simple et que vous en doutiez, peut-être n'aurez-vous pas raison : mais si l'on vous dit que c'est facile, et que vous ne le croyiez pas, vous n'aurez pas tort.

Cette vision-là du thérapeute — et peut-être aussi, finalement, du saint — délivre d'un grand poids : celui de la perfection. L'analyste n'a pas à être d'abord exemplaire lui-même : faire tout bien, ne pas commettre de faute, selon le modèle moralisant de la religion ordinaire ; il n'a pas non plus à être épanoui, bien dans sa peau, selon le modèle tout aussi moralisant de nos psychologies. Il n'a pas à être quelque chose, pour être thérapeute, mais seulement (si je puis dire, car c'est beaucoup) savoir se placer comme autre. Accepter que l'autre ne soit pas lui, à lui, comme lui ; et aussi, que l'autre ne soit pas lui-même prêt à reconnaître quelqu'un dans l'altérité.

Evidemment, à force de chercher la juste place dans les relations, le thérapeute peut bien finir par en être plus vertueux sans l'avoir cherché et plus heureux de surcroît. Mais à mon sens ceci est conséquence, non condition.

Récit d'une méthode

Je découvrais donc que le texte qui avait fondé la non-violence n'était pas basé sur le sacrifice de soi mais sur une pédagogie subtile de l'altérité. Gandhi avait bien lu, me disais-je. Mais alors, où était-il dit qu'il fallait se sacrifier, ou

10. Comme Nietzsche l'a si bien dit dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* « Les métamorphoses de l'esprit », chapitre 1, après le « Prologue ».

11. *Cf.* Jacques Lacan : *Télévision,* Ed. du Seuil, 1973, pp. 28-29.

sacrifier ce qui est le plus cher ? Pouvais-je trouver le texte de tant de souffrances personnelles ? Tous ceux qui s'immolaient eux-mêmes ou immolaient leurs enfants à ce qu'ils croyaient être le bien, la vérité, tenaient bien cet idéal, me semblait-il, d'un commandement religieux... Cependant ce bien et cette vérité, comme ils avaient changé de couleur depuis Freud ! Ce n'était plus tant à Dieu qu'on l'identifiait qu'à d'autres formes, profanes, de la Vérité. La science avait pris la place mais sans changer vraiment le destin. Etre immolé à ce qu'un dieu exige ou à ce que des découvertes « scientifiques » (psychanalyse comprise) bâtissent comme image idéale de l'homme, quelle différence ? Dans les deux cas, le bien était déjà là, le modèle déjà construit.

Cela peut toucher tous les degrés de la vie, depuis le sacrifice du désir sexuel, de l'argent gagné, de tout loisir, jusqu'à celui des goûts alimentaires. Ne jamais choisir, de toute son enfance, ce qu'on va manger comme dessert au nom de la diététique ou devoir tout raconter au nom de la psychanalyse, c'est aussi être sacrifié. Je n'ai pas besoin de multiplier les exemples. Chacun en connaît. Nous repérons facilement cela, surtout lorsque l'immolation se fait à l'autel d'un dieu que nous-mêmes n'honorons pas.

Y a-t-il un fondement religieux à tous ces sacrifices, un prototype ? La question, cette fois, ne reste pas longtemps sans réponse : Abraham. Que ce soit pour entendre ce qui se dit, là, de la différence des générations, ou pour remonter vers la source de nos sacrifices, il me fallait relire le chapitre 22 de la Genèse avec le plus grand soin.

Je vécus alors la mutation, la métamorphose d'un texte. A la première lecture, chargée de tout l'imaginaire que le sacrifice d'Isaac peut entraîner, l'intervention divine me paraissait l'unique moteur. Elle avait lieu à un moment de la vie d'Abraham mais n'était pas en lien particulier avec son développement ni celui de l'enfant Isaac. A la deuxième lecture, des données traversées sans les considérer tout d'abord attiraient l'attention — dont quelques-unes avec reprise, écho dans ce texte lui-même ou dans un autre. Puis, des similitudes, on passait aux oppositions, aux différences. Peu à peu une trace conductrice apparaissait. Au début, je l'ai considérée avec beaucoup d'incrédulité. Il m'a fallu trouver

plusieurs petits cailloux blancs se faisant suite pour oser croire à la voie qu'ils ouvraient. Les lectures suivantes amenaient en général une meilleure connaissance des mots hébreux et une sorte de brouillage général du sens. Puis peu à peu, tout le texte réémergeait : il était alors entièrement nouveau pour moi. Combien de lectures sont nécessaires à une semblable transformation ? Cela dépend sûrement de chaque lecteur mais plusieurs étapes m'ont paru nécessaires, quel que soit le temps mis à les franchir :

— prendre connaissance du texte dans la langue originale en détaillant chaque mot jusqu'au sens le plus concret possible (sens dont la langue hébraïque s'écarte d'ailleurs très peu en comparaison des nôtres) ;

— laisser les nouveaux mots casser ce qu'ils contredisent du sens demeuré dans mon imaginaire, le sens pré-établi avant cette lecture ;

— trouver, une fois déconstruit le texte mémorisé autrefois, les points de sens susceptibles d'être reliés entre eux par similitude, opposition, récurrence... sans me soucier encore d'interpréter ;

— enfin, essayer de lire ensemble tous les éléments faisant sens jusqu'à ce que cela me parle de la vie telle qu'elle parle à tout écouteur de parole vivante.

J'entends par ce dernier point non pas évidemment forcer le texte pour le faire rentrer dans les cases de la psychanalyse, mais l'écouter aussi loin que j'écoute mes patients, jusqu'à ce que le sens vienne, non de la théorie que j'ai dans la tête, mais de l'intérieur même de la parole qui m'est apportée.

Initiée à une méthode d'exégèse, je fus frappée de ce qu'elle fût si analogue à la démarche de l'interprétation psychanalytique. Demander à la parole de s'expliquer elle-même et ne pas la quitter avant qu'elle n'ait donné un fruit, c'est-à-dire quelque chose de bon qui nourrit. Il y a un point de joie qui s'atteint à un certain moment de tout travail d'interprétation. Tant qu'il n'est pas atteint — que ce soit en cure ou en lecture —, tant que nous ne sommes pas parvenus au point où nos visages se relèvent, s'éclairent, il faut continuer d'écouter — le rêve ou le texte.

Il y a particulièrement un point, un moment du travail de symbolisation qui ouvre dans l'être humain une porte sans

doute très profonde en lui car elle se signale par une modification du souffle : lorsqu'on y arrive, on s'arrête de respirer un instant, on sourit, on soupire ou bien encore, on crie, on rit. Quelque chose se dénoue en soi. Après, le sang circule, semble-t-il, plus librement, le corps se réchauffe ; on le sent alors peser de son vrai poids sur le siège ou le lit où il est posé.

Cette expérience, que déclenche la parole qui touche juste, qui révèle une exacte articulation ou la position effective d'un sujet par rapport à un autre à tel moment, rejoint pour moi l'être au lieu d'où jaillissent les émotions. Je dirais : d'où monte la vie en reprenant un mot grec, *orgué,* si difficile à traduire (et qui va donner « orgasme ») : la montée de sève pour les plantes, le rut pour les animaux ; les désirs qui animent l'homme et aussi la colère. Est-ce la « libido » freudienne ? Le mot eut un destin malheureux, étant lieu de malentendus et de divisions entre les analystes. Energie sexuelle ? Energie vitale ? Le mot grec semble plus en accord, il est vrai, avec une compréhension large ou, s'il est restreint à l'usage, c'est plutôt sur le sens de colère que sur celui de désir-passion.

Et peut-être la colère, « mauvaise conseillère », est-elle pourtant un bon guide lorsqu'il s'agit de trouver quelles sont les enveloppes qui enveloppent encore un être une fois leur fonction matricielle accomplie, et par quel chemin, avec quelle force en sortir. Elle est un bon guide, cette colère, pour peu, non qu'on lui obéisse, mais qu'on l'interroge.

J'ai fait toutes ces remarques avant d'ouvrir le très décisif sacrifice d'Isaac parce que ce texte constitue un point très important de notre mémoire. Récit d'une crise et d'une décision, il provoque en nous aussi une crise et devant lui nous avons à choisir une fois de plus : le divin est-il... divin ? Est-il pervers ? Est-il thérapeute ? Est-il sans pourquoi, sans lien avec ce que nous sommes ? Ses interventions relèvent-elles de sa seule volonté ? Ne peut-on se tenir devant le récit d'une intervention divine que dans l'attitude de la soumission et de la foi qui n'interroge pas ? Ou le texte lui-même invite-t-il à autre chose ?

J'ai évidemment choisi moi-même la deuxième hypothèse et cette recherche ne concerne pas qui choisit la première. En

exégèse comme en analyse, dès que deux ou trois points apparemment incompréhensibles (les interventions divines, les symptômes...) sont apparus au travail d'écoute comme signifiants, il devient de plus en plus difficile de maintenir une attitude de non-interrogation.

A y réfléchir plus avant, je m'aperçois que l'attitude de foi sans question a préservé l'accès au texte chaque fois qu'aucune interprétation nouvelle ne surgissait. En effet, lorsqu'une phrase est incompréhensible, on la rejette. Mais si elle paraît pourtant précieuse à quelque chose en nous, nous la gardons enveloppée de la même tolérance à l'absurde que nous éprouvons pour la poésie. Nous disons alors que c'est beau, que c'est mystérieux et puis, le coffret qui contient la perle est transmis de génération en génération, parfois longtemps sans même l'ouvrir. De temps en temps, il faut tout de même retourner voir ce qu'il y a dedans.

Le sevrage d'Isaac — Ismaël et sa mère chassés

Sacrifice d'Isaac, disent les chrétiens. Les Juifs, eux, disent « la ligature » d'Isaac, la *Akeida.* J'ai passé une année à en étudier les 19 versets, lettre par lettre. Mais en rédigeant la présente recherche, je me demande : qu'y a-t-il avant ? et après ? quel est le cadre autour de ce texte si important ?

Après ? Une nouvelle est apportée à Abraham : Milka (nièce d'Abraham), restée au pays d'où il vient, a enfanté elle aussi des fils à son époux Nahor, frère d'Abraham. Et l'un de ces fils a eu une fille — Rébecca. Donc, après le sacrifice d'Isaac, vient la nouvelle de l'existence de sa future femme, avec sa généalogie. Puis immédiatement après, le récit nous donne la durée de la vie de Sarah et l'annonce de sa mort. Après le sacrifice, Isaac est présenté comme perdant sa mère et trouvant sa femme.

Avant le sacrifice ? Curieux parallèle, il est aussi question de la « perte » de sa mère — naissance et sevrage. Le chapitre 21 présente, avec la naissance d'Isaac, les commentaires de Sarah : « Elohim m'a fait rire ! Tout entendeur rira de moi ! »... « Qui l'eût dit d'Abraham ! Sarah allaitant des fils ! Oui, j'ai enfanté un fils pour sa vieillesse ! »

Ensuite « l'enfant grandit, il est sevré. Abraham fait un grand festin le jour du sevrage d'Isaac[12] ».

Voici le premier temps de dépossession pour Sarah. Avant, elle a été sans enfant, manquante, mais elle n'a encore pas eu à laisser aller après avoir eu. Elle vient justement d'évoquer Elohim qui l'a fait rire en lui donnant un enfant, cet enfant qui s'appelle « Il rira » (Isaac), cet enfant dont aujourd'hui l'allaitement s'arrête. Sevrage. Le père, lui, le jour où la mère cesse de nourrir son fils unique, nourrit tout le monde très bien. La mère ne sera plus la seule à pouvoir nourrir Isaac. Isaac sort du monde maternel. Et Sarah, alors qu'elle perd son fils comme nourrisson, tout d'un coup ne supporte plus le fils qu'elle avait demandé à Abraham de faire à sa servante.

Voici les mots du texte. Et chacun doit être entendu — y compris les noms propres des enfants (Ismaël : « El, Dieu, entendra »).

(9) Sarah voit rire le fils qu'Agar, la Misrit, avait enfanté à Abraham.
(10) Elle dit à Abraham : « Répudie cette servante et son fils !
Non, le fils de cette servante n'héritera pas avec mon fils, avec Isaac ! »
(11) La parole fait très mal aux yeux d'Abraham, au sujet de son fils.
(12) Elohim dit à Abraham : « Que cela ne fasse pas mal à tes yeux, pour l'adolescent et pour ta servante.
Tout ce que te dira Sarah, entends sa voix.
Oui, en Isaac sera criée pour toi semence.
(13) Mais le fils de la servante, lui aussi en nation, je le mettrai,
oui, c'est ta semence. »

Le lecteur aura remarqué que c'est le rire d'Ismaël que Sarah ne peut pas voir le jour du sevrage de « Il rira ». Les commentateurs ont imaginé toutes sortes d'actes pervers derrière ce rire d'Ismaël pour justifier le bannissement de son beau-fils par Sarah. Je n'ai à cela rien à dire. Mais simplement, je trouve le texte déjà signifiant ainsi. De quoi rit Ismaël ? De ce qu'il est rejoint par le demi-frère dans le monde paternel, au festin ? Le rire dont parlait Sarah au verset 6 la concernait, elle, et sa maternité. Le sevrage lui est-

12. V. 6.

il difficile à supporter ? Souhaite-t-elle qu'Abraham lui aussi soit privé ? Il l'est déjà par ce qu'elle dit :

« Le fils de cette servante n'héritera pas avec mon fils, avec ' Il rira ". » Abraham, dans cette phrase, est nié deux fois : « Le fils de cette servante » est en effet aussi le fils d'Abraham — et « mon fils » est aussi son fils. Ce n'était donc pas un fils avec Abraham qu'avait voulu Sarah mais un fils seulement pour elle ?

Ce n'est ni la première ni la dernière fois que se pose la question des deux fils. La Terre promise est-elle le lieu donné au fils le plus digne, est-elle le lieu de la relation entre celui qui a le meilleur accès à la dignité et celui qui ne l'a pas ?

Je ne peux pas lire ce texte sans me dire : en Sarah, ce n'est pas encore prêt. Qu'Ismaël se conduise comme fils libre (il rit) le jour où Isaac accède à l'« héritage » (se nourrir soi-même et parler, ce qui va ensemble), Sarah ne peut le supporter — et chose curieuse, le divin n'agit pas là comme on pourrait s'y attendre. Thérapeute là où cela est possible, réaliste là où cela ne l'est pas ? Mieux vaut pour Ismaël et sa mère partir et trouver une place sur la terre et au ciel (« Elohim est avec l'adolescent »).

Abraham entend la voix de Sarah qui ordonne de chasser Agar et son fils. L'entendant c'est pourtant le nom d'Ismaël qui a lieu. Elohim entend en effet et sauve Agar et Ismaël.

Contre Sarah, le divin ne fait rien. Est-ce parce que, comme le pensent tant de commentateurs juifs, elle a raison de rejeter Ismaël qui est mauvais ? Est-ce parce que le divin ne force pas les êtres, il ne travaille pas avant que vienne l'heure où le cœur s'ouvre ?

Que mes amis d'Israël me pardonnent, si je ressens les choses autrement qu'eux, de me dire que, en Sarah, l'altérité n'a pas encore eu lieu. Ne vient-elle pas tout juste de sortir elle-même de la possession ? Comment serait-elle prête, moins de trois ans après, à accepter l'autre ? Dans l'opération Abraham, il y a un reste, et ce reste, ce qui n'a pas pu se transformer, gît là dans le rejet par Sarah du fils dont elle a passé commande il y a une quinzaine d'années, et dans la démission de paternité d'Abraham. Car lui, le père, ne trouve pas d'autre solution que de se lever de bon matin, de donner pain et eau à Agar, lui remettre leur fils et de les envoyer vers

le désert. Vers la mort apparemment, avec pourtant cette promesse préalable du divin d'assurer vie et croissance à Ismaël : « En nation, je le mettrai, oui, c'est ta semence. »

Si Sarah ne reconnaît pas Ismaël comme fils d'Abraham, le divin, lui, le reconnaît et ne le traite nullement en coupable ; comment pourrait-on comprendre, si Ismaël était le pervers qu'en font certains commentaires, qu'Elohim « soit avec lui » et veille à sa postérité ? Faire de Sarah une femme exemplaire jusque dans le bannissement d'Ismaël, n'est-ce pas finalement fausser la justice pour sauver comme modèle une figure biblique qui n'en demande pas tant ? Faire de celui qui est rejeté un mauvais puisqu'il est rejeté, c'est retrouver la pesanteur du monde et annuler ce que précisément le biblique est en mesure d'apporter au monde comme révélation : la victime n'est pas perverse, ni le persécuté coupable [13]. J'entrerais bien mieux dans des commentaires soupçonneux à l'égard d'Ismaël s'il n'était pas chassé précisément durant le festin que son père offre le jour du sevrage d'Isaac. Et si Sarah n'avait elle-même parlé du rire juste avant dans un sens qui ne peut comporter aucune des allusions (meurtre, idolâtrie, fornication...) que les commentateurs y voient lorsqu'il s'agit d'Ismaël, alors que les deux emplois de ce même verbe ne sont qu'à quelques versets de distance.

Le non-sacrifice d'Isaac

A ces éléments cohérents dans le texte lui-même s'ajoute maintenant la relecture de ce qui suit, c'est-à-dire le sacrifice d'Isaac.

Un fils vient d'être envoyé à la mort pour que l'autre reste l'unique héritier. Abraham ne s'y est résolu qu'avec l'accord et la promesse du divin. Mais il n'est pas intervenu comme père, comme troisième, coupant la relation mère-fils. S'il est devenu mari, il n'est pas encore devenu père.

Voici maintenant l'heure pour lui de le devenir avec Isaac. Et la chose ne peut se jouer avec Sarah puisque celle-ci dit, le jour même du sevrage, « mon fils », sans le nommer comme

13. *Cf.* René Girard, *op. cit.*

fils de son père. Le sevrage n'a pas eu lieu dans la parole. Isaac n'a ni frère ni père. Pour Sarah, il n'est que son fils.

C'est alors qu'Abraham le juste — et il vient de le montrer encore en faisant une paix juste avec Abimélekh [14] — est mis à l'épreuve [15].

(1) Et c'est après ces paroles : l'Elohim éprouve Abraham.
Il lui dit : « Abraham ! » Il dit : « Me voici. »
(2) Il dit : « Prends, donc, ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac,
va pour toi en terre de Moryah, là, monte-le en montée
sur l'un des monts que je te dirai.

« *Ton* fils, *ton* unique... » Nous savons déjà l'importance des pronoms personnels servant de possessifs : le fils de toi, l'unique de toi. Avant, nous avions trouvé « princesse de moi », devenue « princesse » tout court. « Celui que tu aimes » ? Abraham vient de se conduire avec Ismaël d'une manière où l'amour paternel est difficile à déceler.

Puis, la formule mystérieuse entendue par Abraham au premier jour de sa vocation revient : « va vers toi », « va pour toi ». N'est-il pas étrange qu'elle revienne là, alors qu'il n'est pas question de son départ à lui, Abraham, mais d'une action qu'il ferait concernant son fils ? Un rappel lui est donc fait du jour où lui-même a été définitivement séparé (sevré) de sa famille par la parole du divin, après la mort de son père. « Va pour toi et là monte-le en montée. » La traduction d'André Chouraqui a de quoi surprendre après des siècles de celle-ci : « Offre-le en holocauste. » Pourtant, elle est littérale. Pour moi-même, j'avais traduit : « Elève-le en élévation sur l'un des monts que je te ferai voir. » Les trois mots : *élever, élévation* et *sur* ont même racine en hébreu [16].

Je fus très étonnée de voir qu'il n'y avait, dans la demande faite par le divin à Abraham, aucun mot qui veuille dire sacrifier, immoler, pas plus que le mot « holocauste » bien sûr [17]. Je revisitai toutes les traductions à ma portée : toutes avaient imprimé à ce texte une couleur sacrificielle dès le début, dans la parole même du dieu qui parlait à Abraham.

14. *Cf.* Genèse, 21, 22-34, le pacte de Beer-Sheva.
15. Genèse, 22, 1-19.
16. *Al.*
17. Mot d'origine grecque.

Seul Rachi — mais qui l'entendait après dix siècles parmi les traducteurs juifs et chrétiens ? — avait fait le commentaire qui m'emplit de joie, sur la demande divine : « ... et offre-le » :

> *Littéralement* FAIS-LE MONTER. Dieu ne lui dit pas : Immole-le. Le Saint, Béni soit-il, ne voulait nullement cela, mais seulement le faire MONTER sur la montagne pour donner à la personne d'Isaac le caractère d'une offrande à Dieu. Et une fois qu'il l'aura fait MONTER, Il lui dit : Fais-le descendre.

A moins, me disais-je, qu'au-delà de cette montée, justement, Abraham n'en ait fini avec toute action sur Isaac. (Et, en effet, nous le verrons, Abraham ne « fera pas descendre » Isaac.) Dieu ne dit pas : « Immole-le ». Peu de commentaires me paraissent plus importants. Pourtant, tant de traducteurs ont d'emblée compris dans ce qui est demandé à Abraham ce que lui-même, Abraham, en comprend. Or, beaucoup se décide en ce lieu du texte.

— Si Dieu demande l'immolation d'Isaac, toute cette histoire est une mise à l'épreuve extrême (et quasi absurde) de la foi et de la soumission d'Abraham.

— Mais si Dieu n'a pas demandé l'immolation et qu'Abraham, lui, l'ait tout d'abord cru [18], alors nous sommes dans le dévoilement de l'imaginaire d'Abraham et la transformation de sa foi.

Dans la première hypothèse, le psychanalyste — et même l'exégète — n'a rien à découvrir, puisque rien n'est couvert. Vérification d'attachement à une divinité, demande déjà connue, même chez les hommes (= m'aimes-tu plus que ton fils ?) où une telle mise à l'épreuve peut être portée effectivement jusqu'au meurtre, l'amante immolant son enfant à l'amant, les pères, leurs fils ou leurs amis à « la cause »... Si, avec la lettre du texte et précédés par Rachi dans la prise en considération du sens littéral, nous prenons la voie indiquée

18. Et avec lui tant de traducteurs. Chouraqui, qui pourtant vient de traduire « monte-le en montée », écrit au bas de la page (Ed. Lidis) la note suivante : « Le genre de sacrifice demandé augmente la tension tragique du texte. Il faudra faire monter Isaac sur l'autel, l'égorger et le brûler jusqu'à ce que tout son corps soit réduit en cendres : c'est un " holocauste ", un sacrifice qui doit être entièrement brûlé, ainsi que les LXX traduisirent ce terme (8, 20). » Il est à remarquer cependant que le terme employé par les LXX (*olokarposis*) signifie, à l'origine, offrande toute de fruits (*olos, karpos*).

par cette constatation : Dieu ne demande pas à Abraham de tuer son fils mais de le faire monter, d'où vient qu'Abraham, lui, comprenne la demande divine comme une demande d'immolation ?

Serait-ce à mettre en relation avec ce que Sarah a demandé à Abraham de faire : chasser son premier fils ? Avec l'idée qu'Abraham se fait du divin, lui qui a vécu toute une vie dans un milieu idolâtrique où les sacrifices d'enfants avaient cours ?

Questions suspendues que je garde tout en continuant à lire :

(3) Abraham se lève tôt le matin et bride son âne.
Il prend ses deux adolescents avec lui et Isaac, son fils.
Il fend des bois de montée.
Il se lève et va vers le lieu que lui dit l'Elohim.
(4) Le troisième jour, Abraham porte ses yeux et voit le lieu de loin.
(5) Abraham dit à ses adolescents : « Asseyez-vous ici avec l'âne.
Moi et l'adolescent nous irons jusque-là.
Nous nous prosternerons puis nous retournerons vers vous. »

Quatre personnes donc : Abraham ; deux jeunes garçons, serviteurs, et Isaac. Trois jeunes gens, en fait. Isaac sera appelé lui aussi du même terme[19] (adolescent). Pour le moment, il est désigné seulement en tant que fils d'Abraham, son unique, qu'il aime.

Abraham s'est levé tôt le matin (comme lorsqu'il a renvoyé Agar et Ismaël), mais cette fois pour le « départ » d'Isaac, il faut qu'il y aille lui-même. Et il prépare effectivement un sacrifice dès le début puisqu'il coupe du bois. Trois jours pour qu'il voie le lieu de loin. Ou qu'il voie de loin le trois ? J'ai déjà remarqué l'importance du trois, chiffre de la « relation déliée-alliée » — par opposition au deux qui est celui du lien, de la relation liée, pas encore déliée.

(5) Abraham dit à ses adolescents : « Asseyez-vous ici avec l'âne.
Moi et l'adolescent nous irons jusque-là.
Nous nous prosternerons puis nous retournerons vers vous. »

19. *Naar.*

Voici Isaac appelé lui aussi adolescent mais dans le futur. Plus tard il sera « un parmi d'autres » et Abraham, plus tard, sera père d'un parmi d'autres. « Père multiple », pour le moment, Abraham l'est bien peu. « Prends ton fils, ton unique, dit le divin... et va vers toi. »

Aller vers lui-même, vers son nom, vers la vie nouvelle hors destin que lui ouvre ce nouveau nom. Or « fils unique » ne va pas avec « père d'une multitude ». Il faut qu'il se passe quelque chose ; après le départ d'Ismaël, Abraham est en contradiction avec son nom. Il n'est plus le père que d'un seul et lorsque le divin lui demande de l'élever, Abraham continue dans le sens : la vie diminue. De deux fils, passer à un, puis à zéro. Sarah lui a demandé le premier fils en sacrifice pour qu'un seul fils hérite. Le nom-vocation d'Abraham, elle ne l'entend pas non plus. C'est au tour du second fils, devenu l'unique, de disparaître.

Abraham voit bien « de loin le trois » si je puis dire à nouveau ; il dit en effet quelque chose d'étrange, qui ne va pas du tout avec l'idée du sacrifice d'Isaac :

> « Moi et l'adolescent nous irons jusque-là[20].
> Nous nous prosternerons ; nous reviendrons vers vous. »

Nous dirions aujourd'hui : Abraham est clivé : il y a ce qu'il est en train de faire, et il y a ce qu'il dit : les deux sont en contradiction. Il prépare l'immolation de son fils et par ailleurs prophétise que lui et le garçon iront, se prosterneront, reviendront.

Disant cela, tout est dit, tout est vrai. Mais cela ne se comprendra qu'après coup.

(6) Abraham prend les bois de la montée, il les met sur Isaac, son fils.
Il prend en sa main le feu et le coutelas.
Ils vont, les deux, unis.

(7) Isaac dit à Abraham, son père, il dit : « Mon père ! »
Il dit : « Me voici, mon fils. »
Il dit : « Voici le feu et les bois. Où est l'agneau de la montée ? »

(8) Abraham dit : « Elohim verra pour lui l'agneau de la montée, mon fils. »
Ils vont, les deux, unis.

20. Littéralement : « jusque comme ça ».

Où est l'agneau ? Un jour, je me suis posé moi aussi la question d'Isaac en demandant au texte d'y répondre. Si la victime est Isaac, la réponse est simple ; Abraham repousse le moment de confronter son fils avec la mort, simple délai à la réponse. Il est vrai qu'Abraham, toujours dans la contradiction (immoler-revenir) ne « voit pas » la victime, agissant d'un sens et parlant de l'autre. Mais nous, lecteurs, entendeurs à travers les siècles de ces paroles, ne nous est-il pas indiqué, cet agneau ?

Où est l'agneau du sacrifice ?

Je trouve un point interrogeable : la répétition du « Ils vont, les deux, unis ». Pourquoi le dire deux fois ? Je n'ai jamais rencontré jusqu'ici de répétition qui n'ait pas de sens. Ce qui se répète pour moi, psychanalyste, c'est ce qui n'a pas trouvé encore son chemin jusqu'à la parole. Comme on frappe et refrappe à une porte.

Cependant, peu de phrases font apparemment moins problème que celle-là, qui a suscité de nombreux commentaires édifiants. Qu'on pardonne à un thérapeute de se méfier des phrases édifiantes : elles ont si souvent l'odeur du refoulement. Je décide donc de mettre en interrogation cette phrase parce que, étant apparemment bonne, elle est pourtant répétée comme répète la souffrance.

Père et fils vont unis, « eux deux un », si je ne prends que l'extrême lettre. Relation admirable d'un père et d'un fils ? A mes oreilles cela commence à sonner comme du « lien », du non-délié. Pourquoi deux, père et fils, iraient-ils « un seul » ? Est-ce admirable ? Est-ce mortifère ? Tant de choses mortifères sont d'abord admirables à nos yeux ! Etre un avec sa femme en l'appelant sienne pouvait être aussi rangé dans la catégorie de l'admirable, l'idéal de l'entente conjugale. Pourtant, le divin l'a tranché.

Or, nous avons dans le récit Abraham (v. 7), prenant en sa main le feu, le couteau (littéralement « le mangeur ») et « ils vont eux deux unis ». Puis, dans le dialogue, Abraham,

interrogé par Isaac qui voit le feu, le bois, demande où est l'agneau — Elohim verra pour lui l'agneau... mon fils « et ils vont eux deux unis ».

La petite phrase répétée vient à chaque fois à l'endroit du texte où devrait apparaître la victime. Un sens pourrait bien se dégager pour la relation père-fils à la suite de ce qui a eu lieu entre homme et femme ; au plan de l'acte rituel (la circoncision), au plan verbal (changement du nom de Saraï), entre l'homme et son sexe (le lien), entre l'homme et la femme. Mais seule la suite du texte peut confirmer ou infirmer cette voie.

(9) Ils viennent au lieu que lui a dit l'Elohim.
Abraham bâtit là l'autel et prépare les bois.
Il ligote Isaac, son fils, et le met sur l'autel, au-dessus des bois.
(10) Abraham lance la main et saisit le coutelas pour égorger son fils.

L'image d'Œdipe enfant abandonné les pieds liés dans un val boisé du Cithéron revient à ma mémoire en entendant parler ici de fils ligoté sur des bois pour mourir. Œdipe, un fils qu'on tue par crainte qu'il ne tue son père. Y a-t-il cette crainte chez Abraham ? (Il a déjà craint d'être tué, il est vrai, à cause de sa femme. Et tout à l'heure, lorsque Sarah a fait chasser Ismaël, il n'y avait de place que pour son fils et elle. Le fils avait-il déjà pris la place du père aux yeux de Sarah ?)

Jusqu'à maintenant, le nom divin de ce texte est « Elohim » et même avec article (le Elohim, le ou les dieux) pour toute la partie narrative. Seul Abraham parle d'Elohim sans article au verset 8. Les verbes que ces sujets pluriels commandent sont au singulier. C'est donc bien du dieu d'Israël qu'il s'agit. Traditionnellement, « Elohim » est le nom divin lié à la notion de justice stricte et de rigueur[21].

Abraham lie son fils (avec des liens dont d'ailleurs on ne nous a pas parlé). Mais il est déjà lié dans le Verbe par les pronoms (« *ton* fils, *ton* unique ») et par cet « eux deux unis », unité faite à deux qui est un composé instable. Le duel est fusionnel : il tend toujours vers le un seul ; faire un de cette

21. Cf. Chouraqui, à la fin du tome I de *l'Univers de la Bible* (Ed. Lidis), l'article : « Les noms divins dans la Bible », pp. 472-473.

façon, c'est la solitude. Aussi le couteau que saisit Abraham peut bien être appelé le mangeur ; manger est l'acte par lequel ce qui est autre devient moi.

Arrivé à cet endroit, tout bascule : le divin, le père, le fils, tous trois se transforment.

(11) Le messager de YHWH crie vers lui des ciels et dit : « Abraham ! Abraham ! » Il dit : « Me voici. »
(12) Il dit : « Ne lance pas ta main vers l'adolescent, ne lui fais rien.
Oui, maintenant, je sais que, toi, tu frémis d'Elohim !
Pour moi tu n'as pas épargné ton fils, ton unique. »

Le divin change tout d'abord : messager d'YHWH. Un messager c'est quelqu'un qui apporte une nouvelle. Deux degrés de nouveauté puisque celui dont il est messager porte un nouveau nom par rapport aux versets précédents. Il annonce nouvellement, il apporte message d'un autre. YHWH, le tétragramme, le nom divin qui exprime miséricorde, unité, amour. Messager de l'un, voici qu'il appelle Abraham par deux fois. « Père de multitude », « père de multitude ». Si le sens de son nom ne lui parvenait plus, la répétition l'éveillera. Deuxième nom du dieu, deuxième nomination de l'homme ; Isaac maintenant : il n'est plus appelé par le messager divin « ton fils, ton unique », mais « l'adolescent ».

« Ne lance pas ta main... ne lui fais pas quoi que ce soit. » Deux impératifs négatifs. Et, frappée cette fois de la négation, la formule « ton fils, ton unique » réapparaît. Elle ne réapparaît que pour être déclarée disparue. Puisque, littéralement (v. 12) :

« Tu n'as pas retenu de moi ton fils ton unique. »

Le verbe qu'on traduit par « épargner » (pour moi tu n'as pas épargné ton fils) veut dire littéralement : retenir, retirer en arrière, priver. De plus, il y a bien ensuite une préposition de provenance : de moi. Tu n'as pas retenu de moi, retiré de Je, privé de Celui qui parle en première personne. Tu ne l'as pas empêché de Parole, retenu loin du Verbe, privé du divin.

J'entends ceci avec toute l'épaisseur de ma vie et de ma pratique : dire sien un fils, une fille mais aussi bien un patient, une patiente, c'est les retenir loin de la Parole ; loin du divin

en tant qu'Il est lieu de leur avènement comme personne, comme être parlant, « parlant avec » Celui qui, le premier, dit « Je » le Sujet absolu ; Celui qui, disant « Je », ne dit rien d'autre que Lui, laissant au « Tu » auquel il s'adresse tout l'espace que peut occuper son propre « Je ».

L'adolescent, celui qui n'a pas été retenu loin du Verbe par les possessifs et la fausse unité, n'est plus au futur : le voici qui apparaît dans le double mouvement que fait son père de l'offrir et de ne pas le tuer.

Craindre Elohim : respecter le Créateur qui sépare ses créatures et qui garde entre eux leur écart.

Si le but de toute cette affaire, c'est d'arriver à ce que Isaac soit libre du lien qui le ligotait à son père, pourquoi tout ce trajet et cette re-présentation ? Pour Sarah, c'était par changement de nom et transfert sur « mon père roi » (Abimélekh) que la dé-possession s'était accomplie.

Y aurait-il ici un transfert ? Cela semble, en effet, puisque Abraham fait autre chose que ce qui lui a été dit, et dit autre chose que ce qu'il se met à faire. Fils autrefois attaché, père encore possessif, peut-il imaginer le divin autrement que lui-même ? Si Dieu lui demande Isaac c'est qu'il veut l'avoir. Il faut le lui faire parvenir, au ciel. (Le tuer, le brûler ; la fumée montera jusqu'à la divinité, principe de tout holocauste.)

« Va vers toi » qui lui est redit ici a été jadis l'appel qui l'a libéré de son père et de tout ce qui le tenait. Peut-il déjà entendre cette reprise du même mouvement de libération : comme tu as été appelé hors de ton père, laisse aller ton fils ?

Les cures d'aujourd'hui nous apprennent cela de la même manière : pour guérir quelqu'un d'une erreur symbolique il faut tout d'abord établir une relation telle qu'elle puisse se re-présenter. Le divin veut-il guérir Abraham de toute idolâtrie ? Qu'Il se laisse d'abord prendre pour l'idole (les Elohim : les dieux), puisqu'il se révèle comme autre (YHWH), celui qui ne souhaite pas qu'Isaac soit tué pour lui. Abraham a donné selon ce qu'il savait du don. Le divin, grand thérapeute, se laisse prêter les sentiments d'Abraham ; à partir d'eux seulement, la transformation est possible. YHWH se révèle comme non-idole, non-Moloch. C'est d'abord dans le langage que le

sacrifice a lieu : l'enveloppe verbale autour d'Isaac est détruite. Abraham a donné son fils. Mais le divin ne le prend pas. Il ne le fait pas sien ; Isaac n'est plus possédé.

La vision d'Abraham

Pourtant l'histoire ne se termine pas dans la seule immolation des pronoms possessifs. Comme un élan qui ne pourrait être brusquement brisé sans faire souffrir celui qui s'élance, le mouvement sacrificiel se détourne mais n'est pas arrêté.

(13) Abraham porte ses yeux et voit,
et voici un bélier, derrière, saisi au hallier par les cornes.
Abraham va et prend le bélier.
Il le monte en montée, au lieu de son fils.

Abraham lève les yeux et « voit ». Le verbe ne comporte pas de complément d'objet. Il s'agit donc d'une vision. Il voit plus qu'un objet : il voit probablement une image qui porte sens.

« Et voici un bélier, derrière, saisi au hallier par les cornes. » Autre traduction : « un bélier, derrière, pris dans la broussaille par les cornes. »

En quoi cette perception d'un objet pourtant bien réel, puisque Abraham va sacrifier le bélier, est-elle en même temps une vision ? La seule preuve que je peux avoir est celle-ci : si c'est une vision, elle est déchiffrable. « Voici un bélier... » Tout à l'heure, Isaac a parlé d'agneau — un animal jeune, habituelle victime de sacrifice. Ce n'est pas cela qu'Abraham voit, mais un bélier. Le fils parlait d'un animal-fils, le père voit un animal-père ; bélier, père de l'agneau. Renversement. Tout aura donc basculé et jusqu'à l'identité symbolique de la victime. Abraham n'a pas besoin de retourner contre lui la violence mais il sacrifie un animal-père là où l'animal-enfant devait être immolé (littéralement : il le fait monter en montée au-dessous de son fils).

Isaac, fils dé-possédé, a disparu vers le divin hors du champ sacrificiel de la possession paternelle. Abraham n'était-il pas, auparavant (« derrière »), ce bélier — pris par les cornes,

signes mêmes de l'animal-père — dans la broussaille de l'idolâtrie ? Pour aller encore vers lui-même, il avait à sacrifier ce qu'il n'allait plus être, à quitter, abandonner, tuer ce père qu'il avait été, à la fois pris et prenant ; il a sacrifié le sacrificateur. C'est bien une vision. Abraham voit ce que le divin lui-même voit, à propos de Lui. Le récit se poursuit à ce propos ·

(14) Abraham crie le nom de ce lieu : « YHWH verra », qui se dit aujourd'hui : sur le mont de YHWH, il sera vu.

Bénédiction

(15) Le messager de YHWH crie à Abraham,
une deuxième fois des ciels.
(16) Il dit : Je le jure par moi, harangue de YHWH[22] :
oui, puisque tu as fait cette parole
et que tu n'as pas épargné ton fils, ton unique,
(17) oui, je te bénirai, je te bénirai,
je multiplierai, je multiplierai ta semence,
comme les étoiles des ciels, comme le sable, sur la lèvre de la mer :
ta semence héritera la porte de ses ennemis,
(18) toutes les nations de la terre se bénissent en ta semence,
par suite de ce que tu as entendu ma voix. »

« Toutes les nations se béniront en ta semence. » Qu'a-t-il semé ? Pas seulement un fils mais un fils différencié. La différenciation en Abraham a eu lieu dans ses trois dimensions : répondant à trois appels divins, il a tranché les liens-ligatures qui le liaient à ses parents, à sa femme, à son fils. Si un être a pu vivre et respecter ces trois écarts et que la force au travail, la force différenciante qu'est le divin soit écoutée, que la parole de séparation-naissance soit faite, alors de proche en proche, de différence en différence, la vie divine, guidée par la parole divine, peut gagner jusqu'aux confins de la terre et toutes les nations dans leurs différences s'entre-bénir dans ce qu'Abraham a semé.

22. Autre traduction : « oracle de YHWH ».

(19) Abraham retourne vers ses adolescents. Ils se lèvent et vont, unis, vers Beer-Sheba. Abraham habite Beer-Sheba.

Abraham ne « prend » plus personne ; il n'est plus seul à se lever ; tous se lèvent et vont « unis ». Unis non pas à deux mais au moins trois (Abraham et les deux adolescents). Isaac, non nommé dans l'acte de son père désormais. Un fils libre.

Le non-sacrifice de Jésus

La recherche qui précède ouvre-t-elle une nouvelle compréhension du sacrifice dans le Nouveau Testament ? Apparemment, tels qu'on raconte les événements de la Passion, il y a bien sacrifice puisque Jésus est tué. Mais où est donc le couteau ? Il me faut trouver un couteau et même, si la lecture non sacrificielle est juste pour Jésus[23] comme pour Isaac, il me faut trouver un couteau qui ne tue pas, une épée-couteau (*machaira*) qui ne serve pas. Puisque c'est ainsi que s'est effectué le non-sacrifice d'Abraham — et le jugement de Salomon. Quiconque se souvient « en gros » de ce récit trouvera dans sa mémoire l'image de Jésus, au jardin des Oliviers, rencontrant le groupe d'hommes armés qui viennent, sous la conduite de Judas, l'arrêter, et lui, sans arme, se laissant faire. Peut-être l'image de l'apôtre Pierre, tirant l'épée, coupant l'oreille d'un des adversaires reviendra-t-elle. La question : pourquoi Pierre a-t-il une épée ? trouve aisément réponse : le bouillant Pierre (ou plutôt Roc, *Petra* en grec) voulait défendre son maître et ami.

Si je propose maintenant l'image de Jésus conseillant d'acheter une épée après ce dernier repas où il a rompu le pain et fait passer la coupe du vin, avant « d'entrer dans sa Passion », à combien de chrétiens paraîtra-t-elle fausse, pour ne pas dire blasphématoire ?

Or, voici un texte évangélique le plus explicite ici, celui de Luc 22, 35-38 (traduction André Chouraqui, 1976) :

23. Telle que René Girard l'a inaugurée. Voir aussi l'article de René Huvet : « Autour de René Girard. Mémoire et sacrifice » in *Etudes théologiques et religieuses,* numéro 55/3, 1980, Montpellier.

Il leur dit :
« Quand je vous ai envoyés
sans bourse
ni besace
ni sandales
avez-vous été privés ? De quoi ? »
Ils disent :
« De rien. »

Il leur dit :
« Mais maintenant, qui a une bourse la prenne,
et de même une besace.
Et qui n'en a pas, vende son vêtement
pour acheter une épée.
Oui, je vous dis,
il est nécessaire encore que ce qui est écrit
s'accomplisse en moi :
" Il a été compté parmi les sans-tora[24]. "
Aussi bien ce qui me concerne touche à sa fin. »

Ils disent :
« Adon, voici, là, deux épées. »
Il leur dit :
« C'est assez ! »

Dès que Jésus est saisi par ses adversaires,

« Ceux d'autour de lui voient ce qui va arriver.
Ils disent :
« Adon, si nous frappions de l'épée ? »
L'un d'eux frappe le serviteur du grand prêtre
et lui enlève l'oreille droite.
Yeshoua répond et dit :
« Laissez ! Jusque-là ! »
Il touche l'oreille et le rétablit. » (Versets 49-51.)

Dans l'Evangile de Matthieu, Jésus dit (Mat. 26, 52) :

« Rentre ton épée à sa place.
Oui, tous les preneurs d'épée
périront par l'épée. »

Ainsi le jardin des Oliviers entend une parole semblable à celle qu'entendit la montagne de Moira, celle du non-sacrifice : Laisse... mets ton épée au fourreau. Rentre ton épée à sa place. Il y a bien, entre la Cène et la Passion, une épée, *une épée qui est là pour ne pas servir contre l'homme.*

24. Citation d'Isaïe, 53, 12.

CHAPITRE IX

NAÎTRE D'EN HAUT

> Au vrai, n'est-ce pas en tant qu'il est « fils d'Adam » que Jésus peut être dit « fils de Dieu » ?
>
> Pierre-Jean LABARRIÈRE

Travail d'âme, l'accès à « Je suis »

Celui qui n'a jamais fait l'expérience de la densité de la parole en lui-même peut être étonné la première fois qu'en analyse il apporte un rêve. Puis, expérience faite, une dimension nouvelle s'ouvre dans la vie de tous les jours : le sens. On n'a pas attendu la psychanalyse pour chercher du sens dans des traces. Cependant, beaucoup d'entre nous ignorent l'ampleur et l'importance des signes déchiffrables dans nos vies. Les événements, les gestes du quotidien défilent sans que nous soyons éveillés à leur lecture, sans que la chose devienne signe : où fait-on, avec qui fait-on cette expérience ?

La grande merveille qu'ont apportée les découvertes de Freud, c'est le sens pour tous parce que à trouver, non dans les actes supérieurs de l'esprit, mais dans les ratés, les déchets du conscient. Le moment où quelqu'un qui ne se croit pas intelligent découvre la prodigieuse concentration d'esprit dans un de ses rêves, ou dans un acte qu'il a cru sans aucun intérêt, dont il parle avec hésitation, parfois avec honte, ce moment-là m'apparaît toujours d'une émerveillante beauté.

Qu'il y ait de l'esprit dans le monde, chez d'autres, il n'en doute pas mais tant qu'il n'a pas découvert son propre esprit

en travail d'âme, il ne peut avoir pour lui-même l'estime nécessaire à son développement. Je dis « estime » ; je ne l'appellerai pas narcissisme car d'un certain sens, elle participe du mouvement inverse. Rien à voir avec la quête de sa propre image en deux dimensions, dans un miroir. Plutôt que de soi-même, c'est de « soi-autre » qu'il s'agit. Le plus nouveau, l'encore irrévélé, la parole inconsciente en chacun, lui parvient à travers ce qu'il ne sait pas, ce qu'il n'a pas prévu, ce qui lui est tout d'abord étranger. L'image narcissique est au centre du regard tandis que, par rapport à ce point focal, l'esprit travaille, toujours décentré. La parole des rêves, des symptômes et des actes manqués est insoumise, non intimidable, non hypnotisable. Elle révèle finalement le rêveur comme souverain, quel que soit le déguisement sous lequel il est caché. Cette souveraineté, seul l'accès à son propre esprit peut la lui conférer et *rien d'autre.* Aucun compliment, aucun encouragement, rien. Tant qu'il ne s'est pas perçu lui-même comme produisant du sens, il ne s'éveille pas à sa « gloire ». Tout au plus peut-il être — et cruellement — lucide, conscient de ne savoir rien lire en lui.

La culture au sens le plus large peut bien jouer son grand rôle d'appel à l'éveil ; reste qu'il faut à l'homme l'expérience de lui comme auteur pour qu'il s'avance avec désir vers ses fruits et s'en nourrisse.

Tandis que je rédigeais le chapitre précédent dans un lieu ouvert par un ordre religieux où l'accès aux documents dont j'ai besoin se trouve grandement facilité, je rencontre à table une femme, religieuse, qui s'occupe habituellement de faire le catéchisme aux handicapés : il s'agit tout d'abord pour elle de permettre à ces enfants une prise de conscience de leur propre présence corporelle dans ce lieu — leur salle de réunion. Il arrive que soit dessinée, sur des feuilles qui couvrent les murs, la silhouette de chacun, à laquelle l'enfant ajoute lui-même, s'il le peut, le dessin de ses vêtements. Un jour, un enfant voyant ainsi son image schématisée s'écria : « C'est moi » avec une jubilation qui entraîna celle de sa catéchiste. Toute joyeuse, elle fit part de cette scène aux autres catéchistes avec lesquelles elle travaillait. Celles-ci lui firent alors remarquer, non sans

humour, qu'elle était plus heureuse de ce que l'enfant eût dit : « C'est moi » que « s'il avait prononcé le nom de Jésus-Christ ».

Après ce récit, je pensais — comme elle le pensait peut-être aussi — que dans cette simple histoire, résidait une des plus graves questions concernant la religion : s'agissait-il que l'enfant dise le nom divin (quel qu'il soit pour lui, selon la tradition où il s'inscrit), ou, aussi, qu'il puisse lui-même se tenir dans ce nom ?

Disant : « C'est moi », n'avait-il pas découvert en lui-même pour la première fois le lieu de sa parole ? C'est moi. Je suis... Je serai... Le divin avait lieu en lui au moment où un autre l'avait reconnu, au nom du divin, comme silhouette humaine. N'est-il pas dit que la seule image de Dieu, c'est l'homme ?

La phrase déjà citée ici de Freud, formule devenue célèbre « Où ça était, Je dois advenir[1] » connaît plusieurs paliers et niveaux, du petit handicapé jubilant au grand savant, qui jubile lui aussi et probablement pas davantage (l'état de plénitude ne dépendant pas de la taille du contenant).

Descartes, un de nos philosophes les plus réputés, nous fait le même cadeau que cet enfant dans cet ouvrage dont le titre peut tellement induire en erreur : *Discours de la méthode.* C'est en fait un récit, de sa vie, de son chemin (méthode ; *odos* en grec : chemin) jusqu'à ce lieu de joie d'où il crie : Je pense, donc je suis. Il n'y a pas longtemps que je me suis avisée de cette évidence : c'est le nom divin qu'il trouve là. Et comme je commençais à rire en moi-même de mon monoidéisme biblique, je parcourais distraitement le paragraphe suivant :

> ... en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis[2], est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est[3].

Même si je ne rejoins pas Descartes dans l'opinion d'une âme plus aisée à connaître que le corps, il se trouve que ce qu'il considère en lui-même comme l'absolument présent,

1. Voir plus haut p. 124.
2. Traduction française alors habituelle du nom divin (Exode, 3, 14) ; l'inaccompli du verbe hébreu — plus près de « je serai qui je serai » — n'était alors pas pris en considération.
3. *Discours de la Méthode,* 4e partie, 2e paragraphe.

quoi qu'il lui arrive, est par lui formulé comme le Nom révélé à Moïse.

Une autre formulation de Lacan sur la relation symbolique en analyse :

> Rien ne doit y être lu concernant le *moi* du sujet, qui ne puisse être réassumé par lui sous la forme du « Je », soit en première personne[4].

Le travail du devenir conscient en analyse effectue en effet ce passage de la troisième à la première personne. Non pas jusqu'au bout, bien entendu, ni dans tous les domaines, mais par une expérience suffisamment forte pour que la dynamique de cet accès à la première personne soit lancée, relancée — comme on amorce un puits — là où la mémoire avait sombré.

De quoi le livre de la Genèse — du moins la saga d'Abraham dont nous venons de lire une bonne partie — fait-il récit ? Du travail qu'accomplit l'âme humaine avec l'aide d'un divin mystérieux pour parvenir à dire « Je » et « Tu » en vérité. Si celui qui est appelé l'Eternel est bien le dieu des alliances, son travail doit préparer chaque cœur à être en présence de l'autre, sans dévoration ni possession ; pour que la relation ait véritablement lieu, malgré la parole qui permet d'annuler la vérité de toute naissance, grâce à la Parole qui fait loi, frontière entre les êtres.

Que penser, en analyste, devant l'aventure d'Abraham ? Une parole venue d'un être au nom imprononçable est adressée à Abraham : elle l'appelle vers lui-même, hors de toute aliénation maternelle, paternelle, sociale ; une fois libéré de ce qui le tient, il est appelé à libérer à son tour femme et fils de sa propre prise. Libérant son fils, il se libère aussi d'un dieu imaginaire, c'est-à-dire une idole.

Je ne doute pas qu'il y ait beaucoup d'autres voies de sens dans le récit abrahamique. Celle-là me concerne très directement en tant qu'analyste. Nous sommes en effet des accoucheurs d'âme et nous travaillons à ce que des êtres puissent se libérer de ce qui, après leur avoir fait matrice et maison, leur fait à présent prison et destin, par tous ces liens de possession

4. *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 251.

fixés sur leurs corps physique et psychique dont leur âme essaie de les délier tout d'abord en brûlant, en détruisant, en brouillant les points d'attache de ces liens sur leur être.

Il n'est pas facile de s'y retrouver avec les mots Corps, Esprit, Ame... Mais il est nécessaire, si l'on veut diviser l'homme pour le comprendre un peu, qu'il y ait trois termes. Deux sur lesquels nous avons prise et la troisième, mystérieuse, et à jamais hors de notre portée. Nous en voyons les effets, tant pour le corps que pour l'esprit — qu'elle anime de vie durant quelques dizaines d'années puis disparaît et tout se défait avec elle.

Force désirante, j'en reconnais la présence en toute personne qui demande à être guérie d'un mal. Ce mal lui-même est souvent le premier signe de la présence d'un être à lui-même.

Les psychanalystes sont donc de drôles de médecins. Des médecins qui aiment la maladie — non pour elle-même, car elle est souffrance, mais en tant que cette souffrance donne signe de vie d'un sujet enfoui et commence le travail de son assomption. Pourtant, la maladie, si elle révèle la présence de l'âme, met en danger la vie. Passage étroit, donc.

Deux exemples ici : l'un du quotidien — ou presque — l'autre d'un passage évangélique.

Je croise dans un lieu de travail un homme dont les enfants parviennent à la fin de leurs études ; il me raconte un événement qu'il lit lui-même comme la fin de l'adolescence de son fils. Celui-ci a emprunté à son père sa voiture. Or il a eu avec cette voiture un accident dont il est sorti indemne. Quant au véhicule, le voilà, lui, tout à fait détruit et à jamais inutilisable. Le père, qui d'ailleurs avait eu une hésitation avant de le prêter, me dit son soulagement que les choses se soient terminées ainsi et ajoute qu'il n'était finalement pas étonné que son fils ait eu besoin de détruire un objet le représentant.

Voilà, me dis-je, un lecteur de signes — et dans ma mémoire, la voiture détruite va rejoindre la paire de bœufs du prophète Elisée et le bélier d'Abraham. Le symbolique ne s'effectue pas sans réel. Les psychanalystes ont malheureusement appelé « passage à l'acte » tout mouvement accompli durant l'analyse hors analyse, au risque de freiner — car il y a

dans cette expression un jugement négatif — les forces qu'ils font lever dans les séances. « Acte de passage » serait plus juste. Il n'est pas forcément de ce type (accident, tentative de suicide, maladie grave...), mais il est toujours dangereux.

Bien sûr, j'ai craint au récit de ce père : le fils aurait pu ne pas avoir l'adresse suprême de briser la coquille sans blesser le poussin. Et je crains aussi chaque fois qu'un analysant — qu'il fasse ce passage avec moi ou avec un autre — arrive à ce point où va passer la destruction séparatrice. Cette crainte est-elle tout à fait étrangère à la crainte d'Abraham ?

Il sent qu'il doit libérer son fils et que le couteau doit passer. Qu'il le tourne d'abord contre le fils est un mystère, mais c'est le plus familier des mystères : le désir de meurtre du père envers le fils devenu adolescent, de la mère envers la fille qui lui échappe, le désir de meurtre du fils envers le père, de la fille envers la mère qui les tiennent encore dans leur parole à eux (qui les « retiennent de Dieu »), ces désirs nous font peur, nous les cachons, nous les déguisons. Cependant, la permissivité de bien des parents n'est pas moins mortifère pour leurs enfants qu'un rigide autoritarisme : la coupure entre eux est repoussée de plus en plus loin. Par principe, quoi que fassent ces enfants, ils ne désobéissent pas à leurs parents. Aucune rupture donc. Aucune sortie. Aussi les signes de transgression sont-ils de plus en plus onéreux : là où il y a cinquante ans il pouvait suffire sans doute à un jeune de poser un acte d'autonomie — sexuelle, politique, religieuse — pour savoir qu'il était sorti de l'hypnose infantile[5], il faut maintenant, pour provoquer la coupure avec ses parents, qu'il pose des actes beaucoup plus graves et souvent aux confins de la mort. Là seulement quelque chose de l'ordre du refus a lieu en eux ; si toutefois ils ne déploient pas encore un surcroît de « compréhension », dans un effort d'amour mal orienté par une culpabilité d'ailleurs difficilement évitable.

Disant cela, j'ai conscience de parler ici du plus impossible à l'humain et pourtant aussi du plus nécessaire. Impossible : oui, presque tout dans la transmission de la vie, et principalement la longueur de la dépendance infantile, rend inaccessible

5. Mais l'autre risque était le rejet total par les parents, et donc finalement aussi le désespoir.

le lieu où les êtres qui ont engendré et ceux qu'ils ont engendrés, vont transformer en relation la possession d'autrefois, supporter la perte, reconnaître dans le Verbe la naissance.

Il est d'ailleurs possible à l'homme d'éviter toute sa vie ce point-là, de ne jamais naître spirituellement ni laisser naître. Le refoulement peut réussir, tout renforcé qu'il est quotidiennement par les règles sociales — pourtant nécessaires — et une certaine lecture du Bien, de la loi morale et de la volonté divine.

Ce qui doit être détruit (Dieu verra...)

Une des lectures du sacrifice d'Abraham conduit à ceci : Dieu veut que l'homme soit obéissant jusqu'à la mort. Lecture tant juive que chrétienne puisque, sur le même modèle, l'histoire de Jésus est à son tour présentée : Dieu a demandé sa propre vie à son fils qui a accepté de se sacrifier pour nous. La question est alors : le dieu des Juifs et des chrétiens veut-il qu'ils soient obéissants, ou qu'ils naissent ?

La lecture que je fais et qui a trouvé un fort appui dans la lecture non sacrificielle de René Girard[6] ne m'a pourtant pas conduite à rejeter le verbe « sacrifier » ni même la nécessité du sacrifice.

Là je ne m'appuie pas d'abord sur l'histoire des religions, ni sur l'anthropologie, mais sur l'écoute de l'inconscient. Je constate que quiconque veut « naître d'en haut », accéder à la parole, ne peut pas ne pas détruire. Nous avons vu le fils prodigue de la parabole évangélique[7] dilapider la part de biens qu'il demande à son père comme si celui-ci était mort. Ces biens sont appelés en grec d'une façon étonnamment forte du mot « vie » : « Et il leur partagea son *bien* (bios)[8] », une part de ce-qui-est-nécessaire-à-la-vie et qui appartenait au père est donc détruite, comme un placenta qui aurait relié le fils au père.

Qui doit détruire ? Les parents (Abraham) ? Les enfants

6. *Des choses cachées depuis la fondation du monde, op. cit.*
7. Luc, 15, 11-32.
8. V. 12.

(Elisée, le fils prodigue...) ? Et quoi détruire ? La question d'Isaac revient : où est l'agneau du sacrifice ? Entre un père et un fils, qu'est-ce qui doit être sacrifié ? Que faut-il donner au dieu pour que la vie puisse se déployer ? Pour que le destin laisse passage ? Est-ce ma vie, est-ce ta vie ? Ou bien quoi, entre nous deux ?

« Elohim verra pour lui l'agneau de la montée, mon fils », dit Abraham. Ce qui est devant-être-détruit, Abraham le dit, seul le divin le voit. L'expérience de l'inconscient (qui vient justement dans la « semence d'Abraham »), montre que la proximité ici des mots « agneau de la montée » et « mon fils » est une association. Qu'Abraham pense à trancher « fils » et découvre que le couteau passe sur « mon », voilà le travail du dieu d'Israël, thérapeute.

De là vient à mon sens l'extrême importance de ne pas réduire le mot « montée », dans l'injonction divine, au mot « holocauste ». Car la polysémie (plusieurs sens) disparaît alors : il ne s'agit plus que de faire brûler pour que la victime monte vers Dieu. Le texte original est autrement plus équivoque et donc véritablement symbolique ; telle une porte pivotant sur ses gonds, le mot « montée » peut tourner et faire passer son entendeur du sens « faire monter en immolant » au sens « élever vers l'Autre », ne pas « retenir » (pour soi) de Lui.

Le messager divin en effet arrête Abraham dans l'accomplissement du premier sens pour l'introduire au second.

Ainsi de nous et de nos enfants : nous les « élevons », véritablement, en ne les retenant pas de leur place « dans le nom divin » où se dressera leur être parlant en première personne[9].

En Grèce, les sacrifices seraient à interroger en ce sens : quels liens essaient-ils de trancher ? Entre Agamemnon et Iphigénie par exemple ? Et pourquoi ce lien devait-il être coupé afin que les vents soient favorables et permettent la recherche d'Hélène ?... Et à Thèbes, dans la famille d'Œdipe ? Où passe le couteau et où ne parvient-il pas à passer ? Quel

9. Le poète libanais Khalil Gibran écrivait (dans *le Prophète,* Casterman, 1956) : « Vos enfants ne sont pas vos enfants. Ils sont les fils et les filles de l'appel de la Vie à elle-même. Ils viennent à travers vous mais non de vous. Et bien qu'ils soient avec vous, ils ne vous appartiennent pas. »

acte de Parole fait ici défaut ?... Pourquoi le fils de Créon doit-il mourir ? Etc.

Que seul ce qui en nous est saint — c'est-à-dire séparé, mis à part, unique, pur — puisse voir ce qui doit être détruit pour que cesse la confusion, le mélange, la duplicité, l'impureté, il suffit de le formuler ainsi pour le comprendre. Mais comprendre n'est pas effectuer. Pour Abraham, le travail de séparation s'effectue par le sacrifice ; mais, me disais-je, il entend parler le divin, la voix de la différenciation créatrice. Je n'ai aucun savoir sur cette voix, je ne sais pas d'où ni comment Abraham l'entend. Mais ce qu'elle lui dit et qu'elle effectue ressemble trop à mon expérience clinique pour que je n'y reconnaisse pas ce que dit en chacun la parole inconsciente de l'âme[10].

Le père, le fils et la mort

Alors, une confrontation avec le Nouveau Testament m'est apparue nécessaire et ceci dans deux dimensions : les actes de salut effectués par Jésus puis, en remontant, son propre accès à sa naissance et à sa parole.

J'ai relu les récits de guérisons évangéliques sans cesser de garder présents à l'esprit ce que je venais de comprendre du sacrifice d'Abraham et ce que j'y reconnaissais des cures.

Parmi les nombreux récits de guérisons, il en est un qui s'est imposé après l'étude que je venais de faire sur Abraham et Isaac : il s'agit en effet d'un père avec son fils unique et, en l'enfant, la mort.

Jésus descend, avec Pierre, Jacques et Jean, du mont Thabor où ils sont allés (prier, dit Luc) et où, en même temps que les trois apôtres avaient la vision de la gloire du fils de l'Homme (Transfiguration), ils entendaient une voix qui dans la nuée disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé :

10. Le dieu d'Israël parle peu, semble-t-il : de tout ce qui est une fois semé et peut désormais produire nouvelle semence, il se retire, laissant à l'humain la place, créant « le moins possible ». Toutes proportions gardées, on peut dire de l'analyste, silencieux souvent, qu'il guérit son patient « le moins possible » et se retire de tout ce qui en l'autre peut se développer désormais.

écoutez-le. » Je reprends ceci qui n'est pas sans relation avec la suite comme on va le voir. Les quatre arrivent donc en bas de la montagne[11] :

(14) Ils viennent vers les adeptes.
Ils voient une foule nombreuse autour d'eux
des scribes discutent avec eux.
(15) Vite toute la foule le voit.
Ils sont effrayés et courent le saluer.
(16) Il les interroge :
« De quoi discutez-vous avec eux ? »
(17) Un de la foule lui répond :
« Rabbi,
je t'ai amené mon fils. Il a un souffle [esprit] muet.
(18) Et quand il s'empare de lui, il le déchire.
Il bave, grince des dents et devient sec.
J'ai dit à tes adeptes de le jeter dehors,
mais ils n'ont pas eu la force. »
(19) Il leur répond et dit :
« O âge sans adhésion,
Jusqu'à quand serai-je avec vous ?
Jusqu'à quand vous supporterai-je ?
Amenez-le-moi. »
(20) Ils le lui amènent.
En le voyant,
le souffle, vite, le secoue de convulsions :
il tombe à terre, se roule et bave.
(21) Yeshoua interroge son père :
« Depuis combien de temps cela lui arrive-t-il ?
Il dit :
« Depuis l'enfance :
(22) oui, souvent le souffle le jette
et dans le feu et dans les eaux
pour le perdre.
Mais si tu le peux, secours-nous,
sois pris aux entrailles pour nous. »
(23) Yeshoua lui dit :
« Ce : " si tu peux " !...
Tout est possible pour qui adhère. »
(24) Vite le père de l'enfant crie et dit :
« J'adhère !
Secours ma non-adhésion. »
(25) Yeshoua voit une foule qui accourt.
Il rabroue le souffle, l'immonde, et lui dit :
« Souffle muet et sourd !

11. Marc, 9, 14-29 (Chouraqui, 1976).

Moi, je te commande :
Sors de lui et n'entre plus en lui. »
26) Il crie, le convulse fort et sort.
Et il est comme mort,
si bien que beaucoup disent .
« Il est mort ! »
(· ·) Mais Yeshoua saisit sa main et le réveille :
il se lève.
(28) Quand il entre à la maison
ses adeptes, à part, l'interrogent :
« Pourquoi, nous, n'avons-nous pu le jeter dehors ? »
(29) Il leur dit :
« Cette espèce
ne peut sortir par rien que par la prière. »

Prière

A peine a-t-on fini la lecture de ce texte que l'on se demande : où donc est la prière que Jésus aurait faite à Dieu pour que l'esprit impur sorte de cet enfant ? Aucune trace. Faut-il donc renoncer à la connaître ou bien peut-on là encore exiger du texte qu'il nous dise ce qu'il nous montre ? Si je relis en me disant : ici, je dois trouver une prière, je n'en trouve qu'une, celle que finit par faire le père. En effet, ce n'est pas par là qu'il commence puisque au début, il ne demande rien : il raconte à Jésus qu'il a dit aux disciples de jeter dehors l'esprit, ce qu'ils n'ont pas eu la force de faire (v. 18).

Puis, après que l'enfant a été amené à Jésus et le voyant à nouveau en crise, le père demande ; mais avec cette restriction : « Si tu le peux », et non pas en première personne du singulier mais du pluriel : « Secours-nous. »

Jésus reprend ce « si tu peux » et invite au singulier . « Tout est possible à *celui* qui croit. »

Alors seulement le père crie ; il demande en première personne : « J'ai foi, viens au secours de ma non-foi. »

Le père a enfin prié. C'est vraiment sa parole car il crie pour la dire. Auparavant, ou bien il ordonnait, au singulier (« J'ai dit à tes disciples de le jeter dehors »), ou bien il priait au pluriel, parlant à la fois pour lui et son fils.

Au cri du père dont la parole est enfin située dans son propre corps — et pas dans un autre — répond le cri de

l'enfant, lorsque Jésus, en première personne, ordonne au souffle de sortir et de ne plus rentrer.

Alors l'enfant paraît un moment privé d'esprit, de souffle. Jésus l'éveille et il se lève (les deux verbes employés plus tard pour la résurrection).

La prière du père précède en effet la sortie de l'esprit. Le cri de part et d'autre dit bien un événement du souffle (*pneuma*, en grec : souffle, esprit). Souffle impur : il n'y a pas à chercher dans le magique, dans l'imaginaire infernal, ce qui apparaît ici analogue à une expérience de chimie. Le père dit : mon fils a un esprit muet. Il parle ensuite pour le fils — l'incorporant dans sa parole — on peut voir à l'œuvre le mélange de deux esprits : celui du père et celui du fils. L'esprit du père est dans le fils, il a envahi son être. Reste au fils pour parler, ses symptômes, sa quête d'un passage par la mort dans le feu et les eaux. Feu de Sodome, eaux du Déluge. Ce qui tombe sur l'indifférencié pour le détruire. Le fils est un résumé de l'histoire humaine.

Lorsque le père a tout d'abord amené son fils, disant aux disciples de jeter dehors l'esprit impur, il ignore que c'est son propre esprit, mêlé à son fils. Il n'est pas étonnant alors que, faisant agir les disciples (il s'empare d'eux comme il a dû s'emparer de son fils), ceux-ci soient mus eux-mêmes par un mélange d'esprit (celui du père et le leur) et ne puissent effectuer la séparation d'un autre mélange. Aussi Jésus affirme-t-il lorsqu'il commande la séparation des esprits qu'il est lui ; rien que lui ; Ego, MOI-JE ; en première personne, singulière.

Le père qui ne connaissait que la possession cherchait auprès de Jésus une force supérieure à la sienne. Aussi l'enfant est-il saisi de convulsions en présence du renforcement d'envahissement qui se prépare ; à moins que ce ne soit l'appel renouvelé par le symptôme parlant. Les deux ensemble, comme en analyse : réactivation des troubles avec la crainte que ne se (re)produise ce qui les a causés et manifestation par ses troubles d'une demande de libération.

Jésus ne peut commander à l'esprit de sortir de l'enfant que lorsque le père est parvenu à l'état de prière, c'est-à-dire qu'il s'est retiré du corps d'autrui. Prier, c'est désirer et non plus régir. Croire et prier sont liés. Le renversement de Jésus est

alors compréhensible : « Tout est possible à celui qui croit. » Et rien à celui qui règne dans l'autre. « Viens au secours de ma non-adhésion. » Le père ne croyait pas ; à quoi [12] ? A la vie qu'il avait transmise ; c'est son esprit à lui qui a animé le fils depuis son enfance. Il ne croit pas qu'il ait pu semer une vie maintenant vivante ; il continue de créer son fils sans cesse, sans reconnaître en celui-ci un autre esprit qui parle. Il ne croit pas au fils de l'homme.

Aussi lorsque l'esprit du père quitte l'enfant, celui-ci apparaît mort et des gens dans la foule disent, littéralement : « Il est tué » (v. 26). Jésus alors saisit sa main ; le verbe [13] veut dire : être fort, dominer, régner — d'où par affaiblissement du sens : « saisir fortement ». Cette fois seule la main est régie, saisie, le temps qu'il s'éveille ; la main prise signifie là : seule la main est saisie, l'esprit est libre. Message entendu par l'esprit qui s'éveille. Alors l'enfant est debout.

Cette scène évangélique apparaît comme la rencontre de deux fils. Jésus, qui vient d'être reconnu par la voix de la nuée comme fils aimé à écouter, rencontre le fils muet « parlé » par son père. Le fils de l'homme, transfiguré, un instant perçu dans la gloire du premier homme au premier jour, visite le fils de l'homme défiguré. Retenu loin du divin par un père qui n'a pas encore rencontré de couteau pour trancher les liens, de parole pour séparer les esprits. Ce fils est lui aussi un fils unique, nous dit un autre évangéliste [14].

Le couteau passe où il peut

De cet Isaac muet dont le père a jusqu'à maintenant été lui-même sourd, le sacrifice n'avait pas été fait. Le fils lui-même s'immole, cherchant passage de vie en essayant de tuer en lui ce qui n'est pas lui, sans se tuer pourtant puisqu'il réchappe de ses chutes. Casser la coquille sans casser le poussin, disais-je.

12. Sa non-foi est à l'opposé de la foi d'Abraham, qui croit, sur la parole du divin, qu'il transmettra la vie.
13. *Krateo.*
14. Luc, 9, 38. Dans cette autre version le père « demande » aux disciples de chasser l'esprit. Mais le verbe employé exprime d'abord le besoin et non le désir (*deo*).

Le sacrifice est ici effectué d'abord entièrement par le fils. Pas tout à fait cependant parce que le père souffre de voir le fils aller vers la mort, et souffre du mutisme de celui-ci. Lui le père *parle son fils* et ne peut donc parler à, ni avec, son fils. Il vit son fils et ne laisse à celui-ci que l'initiative de la mort. Seule la faucheuse, faute de couteau, apparaît encore efficace. Mais elle tranche trop, « dans » et non « entre », aussi n'est-elle pas le meilleur tranchant ; faute de mieux, seulement ; la répétition de la mise à mort dit bien qu'ici on attend autre chose que la mort.

Aucune traduction clinique n'est nécessaire, je crois, à ce qu'un tel épisode, écrit il y a deux mille ans, soit compréhensible par le lecteur d'aujourd'hui. N'aura-t-il pas comme moi tant de noms, d'histoires qui remontent à sa mémoire tandis que le récit évangélique se déploie ?

Qui, ayant élevé des enfants ou se souvenant de son enfance, ne reconnaît ici quelque chose de son histoire, de leurs histoires ? Qu'avons-nous brisé, déchiré, dilapidé, blessé pour renaître ? Qu'avons-nous accepté de voir détruire par nos enfants pour qu'ils renaissent, ou plutôt qu'ils s'éveillent, se lèvent ? Qui nous a pris par la main, lorsque nos parents ne pouvaient voir leur propre esprit encore présent dans notre corps, nous gouvernant, nos parents qui parfois ne nous croyaient pas fille, fils d'homme, mais petit animal sans raison qu'il faut envahir de sa propre sagesse ?

Douleur si personne d'autre n'était là pour dire à l'esprit impur : sors et ne reviens plus. Et qu'il ait fallu alors longtemps faire de la résistance, comme en politique. Faire sauter ses propres ponts, ses propres routes pour que l'envahisseur n'y passe plus, que le colonisateur se retire. Terre brûlée, inondée (feu et eau), tous les systèmes de destruction des réseaux où la parole de l'autre gardait sur soi commande. Dormir lorsqu'il était éveillé, sortir lorsqu'il était là, oublier les ordres, dire oui et faire non, échouer, fuir, s'échapper. Et lorsque les mouvements étaient paralysés par une de ces contraintes qu'exercent les parents pour arrêter la destruction de leurs bases militaires implantées en l'enfant (pension, interdiction de sortir...), alors le combat se portait au corps même : ne pas manger, ne pas dormir, n'avoir plus aucune énergie, faire des crises, ne plus résister aux maladies. Que

vienne un certain usage de la médecine pour faire cesser ces troubles somatiques, et voici les troubles « nerveux », les troubles mentaux. Tant de transgressions, d'échecs, de comportements qualifiés de suicidaires, tant de questions d'aujourd'hui sont ici en question.

Le sacrifice : destruction symbolique de l'enveloppe qui enserre un être — comme autrefois la matrice — placenta verbal ; voilà l'agneau sacrifié au dieu d'Israël. Est-il le seul dieu connu qui soit lui-même assez Parole pour appeler justement à sortir de ce qui empêche de parler ? Je m'étonne moins maintenant que la psychanalyse ait été inventée par un juif, un juif en tension entre judaïsme et christianisme (la parole meurt d'être totalement enveloppée d'une règle).

Libération du fils, de son père. Encore faut-il en avoir un. Que font ceux qui n'ont pas même accès à une enveloppe dans la parole qui leur serait d'abord matrice pour croître ? Mis au monde mais sans accès au verbe, vont-ils entrer par effraction là où ça parle, constituer des réseaux minimaux entre sans-parents ? Est-ce chemin obligé que de passer par cet enveloppement, puis ce développement ?

Être engendré d'en haut (entretien avec Nicodème)

Dans le Nouveau Testament, la parole agit sur le même mode que dans la Genèse. Une autre étape concernant les textes évangéliques. Jésus se comporte ici en fils de l'homme, être humain absolument né et le sachant, pur et en cela thérapeute de ce qu'il ne se confond pas avec un autre et peut effectuer la séparation des esprits, leur purification au sens où l'on parle en chimie d'un corps pur.

Mon expérience de thérapeute m'apprend assez que seuls les êtres eux-mêmes bien différenciés d'autrui peuvent accompagner et aider d'autres êtres en travail de différenciation[15]. J'ai deux questions à poser, après cet exemple de

15. D'où la nécessité d'avoir été analysé pour être analyste, d'avoir été délié pour être délieur d'âme (*psyché :* âme, *analusis :* action de délier, affranchissement, libération). Il ne s'agit pas de diviser une âme en ses composantes, mais de la libérer d'autres âmes qui la tiennent.

sa pratique thérapeutique, à celui que le chrétien reconnaît comme sauveur et guérisseur.

Les deux questions à Jésus sont liées :
— A-t-il une théorie de ce que nous venons de le voir faire ?
— En a-t-il lui-même l'expérience ?

Nul ne devient en effet véritablement thérapeute qu'il n'ait eu successivement l'expérience, la théorie, la pratique du chemin de l'homme vers la vie. Quant à la pratique, dans l'exemple étudié plus haut, l'analyste qui tient compte des grands écarts historiques, culturels, sociologiques... qui le séparent de ce texte évangélique, peut reconnaître les temps essentiels d'une cure d'enfant.

Jésus a-t-il alors une théorie « anthropologique » et comment formule-t-il en son temps ce qui avait été dit à Abraham par le messager divin : tu n'as pas retenu ton fils de moi, de « Je » ; lieu du sujet où l'enfant se dresse à la fin, devenu fils et non plus « mon (fils) ». Abraham allant vers lui-même — ce qui est exactement le chemin de la pureté —, retirant sa parole du corps de sa femme (muet d'ailleurs jusque-là) et du corps de son fils à l'âge où celui-ci doit aller vers lui-même. L'Ecriture ne nous a pas fait connaître de théorie d'Abraham sur la vie [16]. Il en va autrement dans le dernier Evangile. Ce n'est pas dans un discours abstrait mais dans une rencontre et un dialogue que Jésus parle ce qu'il en est de la naissance au Verbe : c'est l'entretien avec Nicodème (Jean, 3), propre à l'Evangile de Jean. (Il y a beaucoup plus dans ce texte que ce que j'en reprends maintenant, et notamment sur l'identité du fils de l'homme ; je le cite ici en ponctuation et en parallèle avec le sacrifice d'Abraham et l'expulsion par Jésus de l'esprit impur.)

(1) Il est parmi les Peroushim [17] un homme du nom de Nicodème [18], un chef des juifs.
(2) Il vient vers lui de nuit et lui dit :
« Rabbi, nous savons que d'Elohim
tu es venu en enseigneur.

16. Il faudrait pouvoir refaire, avec la même attention, tout le parcours biblique pour voir se transformer, se développer l'expérience inaugurale d'Abraham. Je passe ici des siècles de travail d'âme en Israël.
17. Les Pharisiens.
18. Je garde ici le nom francisé, plus proche du grec que le nom Naqdimon donné par Chouraqui.

Non, personne ne peut faire ces signes que tu fais si
Elohim n'est avec lui. »
(3) Yeshoua répond et lui dit :
« Amen, amen, je te dis :
nul s'il ne naît d'en haut,
ne peut voir le royaume d'Elohim. »
(4) Nicodème lui dit :
« Comment un homme peut-il naître, s'il est vieux ?
Peut-il entrer une deuxième fois
dans le ventre de sa mère et naître ? »
(5) Yeshoua répond :
« Amen, amen, je te dis :
nul, s'il ne naît d'eau et de souffle,
ne peut entrer dans le royaume d'Elohim.
Ce qui est né de la chair est chair.
Ce qui est né du souffle est souffle [esprit].
(7) Ne t'étonne pas que je te dise :
vous devez naître d'en haut.
(8) Il souffle où il veut, le souffle,
et tu entends sa voix.
Mais tu ne sais d'où il vient ni où il va :
ainsi de tout natif du souffle. »
(9) Nicodème répond et lui dit :
« Comment cela peut-il advenir ? »
(10) Yeshoua lui répond et dit :
« Tu es l'enseigneur d'Israël et tu ne pénètres pas
cela ? »

Naître d'en haut[19] : la traduction « renaître » peut restreindre le sens à une répétition et c'est d'ailleurs ce que Nicodème comprend d'abord. Il y a bien une seconde naissance mais elle ne fait pas nombre avec la première. Elle n'a pas lieu au même endroit. Effectivement, sans aller chercher plus loin que le corps humain, la première naissance se fait « d'en bas », avec de l'eau, oui. Mais pas de souffle. A l'autre extrémité du corps, en haut, autre lieu d'entrée et de sortie : la bouche. En elle de l'eau (salive) et du souffle : les deux nécessaires à la parole.

Naître d'en haut : par la bouche-qui-parle après être né par le sexe ? Ce qui naît d'en bas est chair, né de la chair. Ce qui

19. La Bible de La Pléiade donne en note à ce sujet : « "D'en haut" comme au verset 31 et en 19, 11. Et non " de nouveau " comme l'ont supposé certains hellénistes ; car l'araméen, contrairement au grec, n'a pas de terme capable de cette ambivalence. » Une fois de plus, c'est le premier sens du mot, le sens concret qui fait sens et résonne avec la suite du texte : *Anothen* : d'en haut ; de l'intérieur ; du commencement...

naît d'en haut, de la parole et à la parole, est esprit. Celui-là, celui qui est « natif du souffle », né de l'esprit, celui-là parle (« Tu entends sa voix ») mais son origine et sa fin ne sont pas objets de connaissance[20]. Voilà encore notre sujet parlant « hors destin », échappant à la prise d'une connaissance qui trace au sujet sa route et sa fin à partir de son début.

Lisant ce passage avec grande attention, comment ne m'aurait-il pas évoqué une fois de plus mon métier? Etre le témoin de cette naissance d'en haut et pourtant n'avoir acquis par là aucun savoir sur celui qui naît. Au contraire, reconnaître qu'il rejoint une origine plus lointaine que sa conception par ses parents; son origine divine? — que dire d'autre? — sur laquelle s'étend la nuée lumineuse. Cette origine, en deçà de sa conception et de sa première naissance lui ouvre, lorsqu'elle s'ouvre, le passage vers un avenir non écrit, non connu. De mystère à mystère, de nuée à nuée, de nuit à nuit. De là, sa liberté inaliénable. Personne sur terre n'est le père, la mère, d'un sujet[21]. En tant qu'il parle véritablement la parole qui advient en lui, il est né d'en haut. Cette naissance-là, qui est seconde et n'advient pas évidemment sans la première, ne peut être pensée sans opposer commencement et origine. Le commencement d'un être humain, c'est sa conception par père et mère. Mais une fois qu'il parle en tant que « Je », il rejoint son origine. Naître d'en haut, de l'intérieur, du commencement.

Certainement, tout homme naît par ses parents, mais s'il n'est pas pour eux, c'est qu'il n'est pas d'eux. Le messager divin qui s'adresse à Abraham lui dit bien : tu n'as pas empêché, retenu, retiré de moi ton fils, ton unique. Ce fils

20. Aussi Nicodème n'a-t-il pas pénétré grand-chose lorsqu'il dit : « Nous savons que tu es venu d'Elohim ». Cela ne peut être l'objet d'un savoir. Puisque justement on reconnaît que quelqu'un vient de Dieu (est né de l'esprit) au fait qu'on ne sait ni d'où il vient ni où il va; le divin, origine inconnaissable de l'homme.

21. Aussi Jésus, à ceux qui lui disent : « Voici dehors ta mère et tes frères qui te cherchent », peut-il répondre souverainement : « Qui est ma mère et mes frères? » Jetant un regard sur ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, [dire] : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait le vouloir de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère. » (Marc 3, 32-35; parallèles en Luc 8, 19-21, et en Matthieu 12, 46-50.

— « mon fils » devenu « l'enfant » — devient maintenant véritablement unique — non mélangé — seul à être lui-même — comme le divin lui-même est unique.

Ainsi la « théorie » de Jésus (il faut naître d'en haut) débouche sur le non-savoir. Il y a un passage — naître c'est passer — et ce passage s'ouvre des deux côtés : le passé et l'avenir. Parce qu'Isaac n'a pas son origine en Abraham, son avenir n'est pas lié à son commencement charnel. Abraham lui-même naissant d'en haut reçoit à cette naissance un nouveau nom. Le « bas » (le sexe) lui-même marqué par l'acte-signe de la circoncision.

Que dit alors ce signe du divin mis par blessure au sexe de l'homme à propos de commencement et d'origine ? Ne marque-t-il pas la chair elle-même du signe de l'esprit ? Ce qui naîtra de ce sexe naît aussi d'une parole divine. Pour que la chair se souvienne qu'elle est parole. Message, annonce (*basar*). Signe de la circoncision pour relier le commencement sexué à l'origine hors monde, à ce dont parle la différence des sexes dans leur rencontre. Toute rencontre différenciée parle la Parole, fait advenir l'esprit. Homme et femme signifiés autres, chacun, et inconnaissables. Par leur union vient la parole nouvelle, jamais encore advenue, l'unique. Pas plus qu'ils ne savent leur différence, par principe lieu du non-savoir, ils ne savent celui que met au monde ce non-savoir.

J'ai parlé des deux premiers patriarches d'Israël, Abraham et Isaac et pourtant, je n'ai parlé que de l'Homme. L'Homme révélé en eux. L'Homme universel ? Comment dire autrement puisque l'homme d'aujourd'hui, en quête de sa place dans la parole, de sa naissance d'en haut, découvre comme chemin vers lui-même le même passage que celui du sacrifice qui ne tue pas, cherché et trouvé par Abraham et dont Jésus s'avère après d'autres, avant d'autres, passeur.

La renaissance de Jésus : baptême

Troisième question : après la pratique de Jésus (guérir l'enfant en amenant le père à se retirer du corps de son fils, et

reconnaître qu'il est né, guérison par effectuation, dans le champ symbolique, de la naissance), après sa théorie (naître d'en haut et rejoindre l'origine inconnaissable de son être pour en libérer le mouvement), a-t-il lui-même fait l'expérience du passage qu'il effectue pour d'autres et dont il énonce la loi ?

Eau et souffle, origine divine : tout cela mène à un texte, celui du baptême. Jean le Baptiste, cousin de Jésus, vit dans le désert de Judée, clamant un baptême de conversion pour que les fautes soient remises et annonçant l'approche du Royaume et la venue de quelqu'un après lui, qui était avant lui, plus grand que lui. Jésus vient vers Jean pour être baptisé, passer par l'eau de la terre. Nouvelle et archaïque matrice, l'eau de la terre, source de toute vie. D'autant plus signifiante ici que Jean est l'homme du désert — là où il n'y a ni eau ni vie. Etre engendré symboliquement par le Cosmos, n'est-ce pas retrouver la naissance originaire de la vie, avant la transmission sexuée. Naissance adamique : terre et eau puis souffle divin[22]. Ce que dit la tradition juive de l'humain, c'est que l'origine de la vie n'est pas l'homme. Le baptême, réinscription symbolique de chaque homme dans l'origine primordiale. En termes de psychanalyse, la circoncision marque la scène primitive (l'union sexuelle des parents) d'un signe du divin au lieu même de la rencontre des sexes. Le baptême, si je garde le même plan de signification, est la venue pour chaque être à son origine en deçà de la scène primitive. Aussi la circoncision est-elle abrahamique — le signe de l'alliance avec Israël — tandis que le baptême est adamique (et pour cela proposé à toutes nations ?). Jésus, à cette naissance adamique, se présente[23]. Jean-Baptiste y fait obstacle : « Moi, j'ai besoin d'être immergé par toi et toi tu viens à moi ? » Mais s'agit-il ici seulement de la conversion et de la rémission des péchés ? Il doit être plutôt question de juste place et elle ne se trouve pas « au ciel » sans se trouver sur la terre. Jésus qui vient après Jean-Baptiste lui demande le baptême ; il n'intervertit pas le

22. « ... et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol. Mais un flot montait de la terre et arrosait toute la surface du sol. Alors YHWH Elohim forma l'homme, poussière provenant du sol et il insuffla en ses narines une haleine de vie et l'homme devint âme vivante. » (Genèse, 2, 5-6).

23. Matthieu, 3, 13-17.

temps humain. Aussi sa réponse est-elle : « Laisse à présent car il est approprié pour nous — il nous convient — de remplir (d'accomplir) toute justice. » Et Jean le laisse.

Remontant de l'eau où il vient d'être immergé, Jésus est-il vraiment situé à la place de la naissance primordiale, non de la chair mais de l'esprit, du souffle, du divin ? La suite du récit va dans ce sens, avec tout le mystère possible et en même temps la place rigoureuse de chaque élément[24] :

> Et voici que les ciels s'ouvrirent
> Il vit le souffle du dieu
> descendre comme une colombe
> et venant sur lui.
> Et voici, une voix des ciels
> disant :
> « Celui-ci est le fils de moi, l'aimé en qui je me suis complu. »

ou : « en qui j'ai mon gré » (Chouraqui) ; ou encore « dont je suis content » (La Pléiade). Une colombe : l'esprit sur les eaux primordiales « planait », nous dit le récit de la Création[25]. Une colombe encore sur les eaux du déluge et qui en signifie la fin[26].

Sur les eaux primordiales, la présence de l'esprit voletant — planant — ou de la colombe. Ici, l'eau de la naissance originaire et « l'esprit comme une colombe » qui vient sur celui qui en sort.

En celui qui a trouvé la voie jusqu'à sa première naissance, la voix des ciels reconnaît le fils, l'aimé. Il est né d'en haut, lieu qui s'ouvre lorsque l'homme descend au plus bas de la terre, le lieu de l'eau. Paradoxe ? Exception ? Le récit semble en effet plein d'exceptionnel. Pourtant j'y entends le déploiement symbolique de ce qui doit arriver à tout homme[27] :

> Amen, amen, je te dis
> nul s'il ne naît d'en haut [...]
> s'il ne naît d'eau et de souffle
> ne peut entrer dans le royaume d'Elohim [du dieu].

Pour entrer dans ce mystérieux royaume du divin, il ne faut pas y parvenir comme à un but, il faut y commencer, y naître.

24. Une de mes traductions provisoires.
25. Selon Genèse, 1, 2.
26. Genèse, 8, 9-12.
27. Nous revenons au chapitre 3 de Jean, traduction A. Chouraqui.

Il souffle où il veut, le souffle
et tu entends sa voix,
mais tu ne sais d'où il vient ni où il va :
ainsi de tout natif du souffle.

Quel rôle avons-nous tant de fois, nous autres analystes ? Je ne parle pas du sacrement du baptême donné le plus souvent dans la nuit inconsciente de l'enfance, mais du vécu symbolique conscient de ce qui a pu être jadis inscrit. Quand Jésus est baptisé, il a une trentaine d'années et il en a lui-même l'initiative. Pour lui, le baptême ne vient pas comme une cérémonie concurrente de la circoncision mais comme acte de passage, à son heure.

L'épreuve : dénaître ou renaître

Il se passe alors un événement étonnant dont aucun thérapeute ne peut minimiser l'importance dans le récit évangélique (Matthieu 4[28]) :

(1) Alors Jésus fut emmené au désert par l'Esprit pour être mis à l'épreuve du diable.
(2) Et après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits, il eut faim.

Mis à l'épreuve : voilà qui rappelle Abraham et de fait, il s'agit bien de la mort d'un fils. Cette fois, le fils occupe les deux places, celle du sacrificateur et celle du sacrifié.

Beaucoup de commentateurs rapprochent ce long jeûne d'épisodes semblables chez Moïse[29] ou chez Elie[30]. Cela ne dispense pas d'envisager ce que signifie aussi un jeûne de quarante jours : un chemin vers la mort. Il ne faut guère aller beaucoup plus loin dans le jeûne pour que l'irréversible commence.

A peine proclamé fils, Jésus met en jeu, pour ne pas dire en péril, ce corps qui sort de l'eau baptismale. Nous trouverions cette conduite sans doute suicidaire de nos jours (sauf motif politique évident ?), Jésus allant à cette limite entre vie et

28. Traduction La Pléiade.
29. Exode, 24, 18 et Exode, 34, 28.
30. 1 Rois, 19, 8.

mort, acte de passage. Ne vient-il pas de renaître de l'eau et du souffle ? Pourquoi alors ce qui semble un retour en arrière ?

L'évangéliste Luc a intercalé entre le baptême et la tentation au désert la généalogie de Jésus. De son père Joseph à notre père Adam, passant par... David..., Jacob, Isaac, Abraham, ... Noé,

... « fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu. »

Est-ce la mémoire de toutes ces générations qu'il lui faut retrouver ? Qu'y a-t-il de plus favorable à la mémoire profonde que le jeûne dans un désert, là où rien de nouveau n'arrive ni à l'esprit ni au corps ?

Le statut d'exception de la personne de Jésus semble avoir provoqué quelque oubli de cette expression « fils d'Adam, fils de Dieu ». Paradoxalement, la célébration de Jésus semble avoir conduit assez souvent à une occultation, et non à une révélation, de la filiation divine de l'humain. Adam, fils de Dieu : nulle trace ici d'accès adoptif, après coup, grâce aux « mérites de Jésus-Christ »... Si je souligne ici la filiation divine de tout homme selon le texte évangélique lui-même, ce n'est pas sans raison. La question de l'idolâtrie ne cesse de se poser dans les cures et l'idolâtrie de Jésus ne fait pas exception à la règle : elle rend fou comme toutes les autres. Il apparaît, à lire attentivement les textes évangéliques, qu'ils ne conduisent pas, par eux-mêmes, à cette idolâtrie.

Jésus, donc, a faim[31].

(3) Le tentateur s'approcha et lui dit : Si tu es fils de Dieu, dis que ces pierres soient des pains.
(4) Et lui de répondre : Il est écrit : L'homme ne vit pas que de pain mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu.
(5) Alors le diable l'emmène dans la ville sainte, le place sur le pignon du temple
(6) et lui dit : Si tu es fils de Dieu jette-toi en bas ; car il est écrit : Il donnera des ordres pour toi à ses anges, et ils t'élèveront sur leurs mains de peur que tu ne heurtes ton pied à une pierre.
(7) Jésus lui dit : Il est encore écrit : Tu ne mettras pas à l'épreuve le Seigneur ton Dieu.

31. Matthieu, 4, 3 et suivants. Traduction La Pléiade.

(8) Le diable l'emmène encore sur une montagne fort haute, lui montre tous les règnes du monde et leur gloire
(9) et lui dit : Je te donnerai tout cela si tu tombes prosterné devant moi.
(10) Alors Jésus lui dit : Va-t'en, Satan, car il est écrit : Tu te prosterneras devant le Seigneur ton Dieu et le serviras lui seul.
(11) Alors le diable le laisse ; et voilà que des anges s'approchèrent à son service.

Parmi bien d'autres dimensions possibles de ce texte, je l'interroge avec la question : naître ou ne pas naître. Et je remarque ceci : être nourri et être porté (les deux premières tentations) sont exactement ce que vit l'enfant, fœtus et nourrisson, nourri et porté par sa mère. Si la parole peut servir à ce que l'humain adulte soit à nouveau nourri et porté, elle travaille à l'envers de la naissance et de la reconnaissance comme fils par le père. Ce que propose le tentateur est décidément pervers : utiliser ce par quoi le fils est libéré et devient fils, pour le remettre dans la matrice. Cet acte régressif est donné pour preuve de la filiation alors qu'il en est la défaite. Si tu es fils de Dieu, annule-toi comme fils libre, sevré, pour te mêler au divin dans une relation fusionnelle omnipotente. Echapper au travail et aux lois physiques du monde ; se passer de toute communauté matérielle, celle qui permet le pain produit par le travail de l'homme et de la femme ; et de toute communauté spirituelle : être en haut du temple, situé comme un dieu par rapport à la communauté qui se rassemble dans le temple. Devenir par là le dieu qui n'aurait aucune part avec l'homme, mais qui seulement le dominerait comme prince de ce monde. Et c'est bien ce que propose le diable dans la troisième tentation. Renonce à ta propre souveraineté, rien qu'à ton autonomie de sujet et tu domineras tout. Sois à mes pieds et tous les autres seront aux tiens. Tu ne porteras que moi et tous te porteront. Porté, être porté. Rentrer dans le rêve délirant de la toute-puissance : omnipotent comme un enfant dans sa mère ou comme le serviteur protégé d'un tyran totalitaire.

Comme elle paraît mince, à côté de la voix du tyran tentateur, celle du Père. D'ailleurs sur quoi repose-t-elle ? Sur la foi. Même encore aujourd'hui, la paternité est la relation sans preuve absolue.

Satan demande à Jésus de faire la preuve de ce qui ne peut reposer que sur la parole. Pour les humains, deux paroles sont nécessaires au fils pour connaître son père. Celle de la mère qui désigne le père ; elle seule, finalement, peut le désigner ; et celle du père qui se reconnaît bien situé comme le dit la femme, et reconnaît le fils. Faire la preuve, en pervertissant l'usage de la parole, de ce qui s'établit sur l'usage droit de la parole et sans preuve ; faire la preuve de la filiation par la puissance, alors qu'elle est faite d'être dite (sans compter l'utilisation perverse de citations divines tirées de leur contexte, que manquera-t-il à la panoplie dialectique de ce lavage de cerveau ?).

Ce que nous appelons dépression

Cela évoque pour moi les trois tentations de celui qui, comme on dit, fait une dépression. Même lorsqu'il ne peut pas jeûner dans un désert, il traverse inévitablement ce temps d'arrêt du désir : ni travailler, ni aimer, ni jouir, comme le disait Freud. Comme cet enfant qui semble mort lorsque l'esprit de l'autre se retire de lui. Trois tentations dans cette rude épreuve : d'abord guérir de son manque, de son symptôme par magie, qu'elle soit chimérique ou scientifique ; puis s'en remettre à une religion, spiritualiste ou matérialiste, qui berce d'illusions consolatrices ; enfin, vendre son âme pour pouvoir habiter le corps des autres.

C'est en ce sens que je comprends la méfiance de beaucoup d'analystes à l'endroit du verbe guérir, de la volonté de guérison. Guérir quelqu'un qui marque par ses symptômes qu'il cherche à naître, c'est faire cesser les contractions d'un accouchement. Il souffre, cela est vrai, il va vers la mort, c'est encore vrai ; mais à chaque accès d'angoisse, à chaque crise de larmes, de désespoir, un travail se fait. Même s'il est accompagné, il vit cela dans la très extrême solitude : pour la première fois, il est seul à être lui et il lui semble qu'il ne survivra pas à la mise hors de lui de ceux qui l'ont habité.

Aussi cet épisode de Jésus au désert, vivant le combat en lui-même avec la perversion, la figure pervertie du divin

juste après le don divin, signe pour moi l'humanité de celui dont on fait récit.

Je ne sais ce que veut dire diable, Satan, esprit, ange, ce que veut dire déplacer quelqu'un sur le sommet du Temple..., cependant ce texte présente une énigme éclairante et, comme les textes bibliques que j'ai approfondis, il opère des coupures, effectue des relations, dévoile des pièges ; l'homme d'aujourd'hui doit lui aussi traverser, passer en évitant les pièges de la parole pervertie, s'il ne veut pas guérir *de son âme.*

La parole sort de la bouche du divin. Il est bien dit qu'elle sort ; tant de fois, on a pu faire croire à l'homme qu'il lui fallait rentrer dans la bouche de Dieu. Etre mangé par lui. Et s'il n'y avait pas, au Jourdain comme en Eden, une autre voix, immédiatement après celle du dieu, la voix de l'adversaire (= Satan), alors la parole — fût-elle divine — dévorerait celui qui l'écoute. Et être dévoré, fût-ce par le bien, n'est pas le bien ; c'est seulement la mort.

Comme je l'ai déjà dit, il n'est pas de mon propos de donner à croire. J'enquête seulement dans nos mémoires ; ces écrits que j'y trouve je n'y cherche qu'une chose : discerner s'il s'agit véritablement d'événements de la parole pour la conscience. Trouvant là des opérations analogues à celles aujourd'hui effectuées par celui qui cherche à parler, je ne peux leur refuser ce statut.

CHAPITRE X

EN EDEN

Un texte irremplacé

Cette visite nouvelle aux textes fondateurs des traditions judéo-chrétiennes ne peut évidemment éviter de revenir vers l'Eden, aux très célèbres pages sur le début de l'humanité ; revenir au premier homme et à la première femme, à la crise qui se déroule avec le Créateur et entre eux. Texte plus mystérieux encore que les précédents : nous ne pouvons imaginer strictement aucun des quatre personnages ; ni le dieu déjà rencontré, au nom imprononçable, dont la présence fait énigme auprès d'Abraham, ni les autres, cette fois aussi énigmatiques, qu'il s'agisse de cet homme façonné par le divin à partir de la terre humide et animé de son souffle, cette femme « bâtie » de la côte (ou du côté) de l'homme, ou ce serpent parleur qui s'adresse à elle seule. Aucune prise de réel ; l'imagination se déploie sur ce récit plus fortement que n'importe où ailleurs. J'ai raconté au début de ce livre ce qu'un groupe réuni autour de ces deux chapitres[1] avait pu ramener du fond de sa mémoire concernant Dieu, Adam et Eve et le serpent, et comment la figure divine alors apparue était celle d'un dieu pervers, gardant jalousement sa toute-connaissance et punissant l'homme d'avoir voulu jouir de la relation sexuelle et croître en intelligence et en autonomie.

On ne saurait surestimer l'importance de ce texte. Toute

1. Genèse, chapitres 2 et 3, le premier étant constitué essentiellement du récit de la création cosmique.

notre culture y est adossée et il paraît difficile de devenir professeur, médecin, architecte, sculpteur, peintre, musicien, homme de lettres, philosophe, et encore historien, sociologue, psychologue..., sans avoir pris connaissance du récit biblique des origines. Qu'on le prenne pour un mythe archaïque, un récit structural ou quoi que ce soit d'autre, il est nécessaire à l'intelligence de notre passé[2], il a façonné notre anthropologie. Et lorsqu'il n'est plus transmis par les voies anciennes — l'Histoire sainte, l'éducation religieuse — il ressurgit plus ou moins travesti et métamorphosé par d'autres voies : le cinéma, la science-fiction...

Puisqu' « on ne change que ce qu'on remplace », quelle légende, quel récit a pu prendre la place de celui du Paradis terrestre ? Freud n'a pas fait fortune avec *Totem et Tabou* et la science, qui nous dit des choses si passionnantes sur le début du cosmos et ses étapes, ne suffit pas à nous raconter nous-mêmes, ni à faire l'histoire de notre parole.

Les sept libérations d'Abraham

Le trajet de cette recherche passe d'abord par la guérison (Abraham, Sarah, Isaac), sans qu'on sache encore quelle était l'origine des maux. Nous voyageons en remontant le récit ; pas seulement selon le mouvement habituel d'une psychanalyse, du présent au passé. Bien des fois dans l'histoire humaine la connaissance a progressé ainsi du remède à la cause.

Je me souviens, dans le service où je travaillais comme jeune psychologue, de ce patient énurétique, adulte, qui, malgré sa docilité apparente, ne faisait sans doute confiance à personne. Une discussion s'était engagée à son propos au cours d'une réunion, et l'un des médecins avait eu cette formule : « Il faudrait d'abord le guérir et après on pourrait le soigner. » Ceci n'est paradoxal que pour une anthropologie qui ne connaît que l'opposition santé-maladie et méconnaît la dimension de la croissance du sujet.

2. Actuellement des professeurs d'université et de grandes écoles doivent demander à leurs jeunes étudiants, élevés sans tradition et sans mythes, de s'en informer par eux-mêmes afin de pouvoir comprendre les innombrables références bibliques, en littérature, philosophie, musicologie, etc.

Après avoir été victimes d'erreurs symboliques, après avoir tenté de les guérir en les reproduisant, Abraham et Sarah en sont délivrés par des opérations symboliques qui, effectuées par eux après avoir entendu le divin, apporteront la victoire de la vie :
— départ d'Abram
— changement du nom d'Abram
— circoncision
— changement du nom de Saraï
— non-prise par Abimélekh
— élévation d'Isaac.

Tous ces actes vont dans le sens déprise, libération. Abraham est celui qui ne dira plus possessivement : ma terre, mon père, ma mère, ma femme (ma sœur), mon sexe, mon fils. Pas même : mon dieu, puisque ce dieu parle à celui qu'il croit être son ennemi : septième libération.

Des passages évangéliques sont avec ceci en corrélation, dont le plus explicite est celui de Marc, 10, 29-31. Jésus y parle effectivement « en son nom » (Jésus = « Dieu délivre »), du même lieu de parole que la voix divine qui a délivré Abraham, il dit :

> Amen, je vous dis : personne ne laisse maison ou frères ou sœurs ou mère ou père ou enfants ou champs à cause de moi [Je] et à cause de l'annonce sans recevoir au centuple maintenant en ce temps : maisons et frères et sœurs et mères et enfants et champs — avec des persécutions. Et dans l'ère qui vient, la vie à perpétuité.

Même la science nous accorderait que sept points (les sept libérations d'Abraham), répandus au hasard dans l'univers, ont peu de chances de se trouver alignés s'ils ne sont pas sur le trajet d'une force. Son trajet rappelle celui de la naissance puisqu'elle pousse vers la sortie ce qui est contenu et défait les possessions. Autre caractéristique de cette force : elle emmène d'abord celui qui manque vers un autre manque. Celui qui n'a pas d'enfant va d'abord être sans parents et sans « sa » femme pour recevoir un fils. Celle qui n'a pas son être le trouve lorsque quelqu'un d'autre y renonce. Et les deux fils uniques, perdus l'un après l'autre, seront pourtant ceux desquels naîtront d'in-

nombrables nations. La parole était malade, chez Abraham. Lui et le divin effectuent la guérison de la parole par la parole.

Quel mal est donc à l'origine de cette maladie du Verbe ? Une corrélation a bien pu s'établir entre les symptômes à la génération d'Abraham et la faute contre le Verbe à celle des fils de Noé. Mais la vie humaine, dans l'arche, avait traversé le Déluge ; elle venait de plus haut encore. Noé n'est pas selon la Bible la première génération créée. S'il y a réapparition d'un monde après la catastrophe, les humains qui s'y installent sont des survivants du monde précédent. Ils portent en eux le passé. Nous allons retraverser le déluge, passant le film à l'envers, et retrouver ce qui est dans la mémoire des survivants du déluge.

J'ouvre maintenant la Bible au début en réclamant d'elle qu'elle s'explique sur la faute originelle sans magie, avec le plus d'intelligence possible. Quelle est donc cette maladie humaine que l'élection d'Abraham va commencer de guérir ? Rien de ce qui précède dans cette recherche, rien de ce que nous avons pu extraire déjà ne s'accorde avec la lecture courante du récit de la faute originelle.

Pourtant, quoi d'étonnant à ce qu'un psychanalyste s'intéresse à un texte où il est question de volupté (Eden), de connaissance, du désir, de la différence des sexes, de la honte, de choses comme le serpent et le fruit ; et encore d'interdit, de transgression, de menace de mort, d'affrontement à l'autorité, de malédiction et de rupture ?

Ce qui peut plutôt surprendre en fait, c'est que Freud lui-même, malgré les nombreuses citations et références au livre de la Genèse [3], ne se soit pas risqué par là. Sa recherche à lui le mène à cette phrase de Goethe [4] : « Au commencement était l'acte » et cet acte, un meurtre.

Pourquoi le meurtre, pourquoi du père ? Même en suivant

3. Je renvoie à nouveau à Théo Pfrimmer : *Freud, lecteur de la Bible.*

4. « *Im Anfang war die Tat* », *Faust,* acte I, scène 3. Cette formule achève *Totem et Tabou.* Comme d'autres fois (dont *Œdipe-roi*), Freud cite à l'appui de sa thèse une œuvre littéraire dont un examen plus attentif révèle l'opposition à sa thèse. Lorsque Faust en arrive à cette formule : « Au commencement était l'acte », alors qu'il méditait l'Evangile de Jean (« Au

Freud dans sa quête de la vérité sur l'homme et de la catastrophe originaire qui ébranle encore chaque génération, je ne pouvais pas me contenter du père de la horde primitive polygame et cruel qui ressemble au descendant de Caïn (Lamekh). Et avant, me disais-je ? Pourquoi Caïn et le meurtre de son frère ? Quel lien avec ce qu'ont fait les premiers parents ? A l'école de Sophocle et de la mythologie grecque, j'ai appris — contre Freud et en même temps grâce à lui — que violence et souffrance sont toujours reliées entre elles.

De Goethe, j'ai aussi appris : Lorsque Faust dit « Au commencement était l'acte », il est alors sous l'influence d'un animal qui se révélera être Méphisto[5]

Premier récit : mâle et femelle ; l'image du dieu qui dit « Nous »

Voici donc maintenant ce texte. Là encore, je reprends la traduction d'André Chouraqui[6].

Il y a deux récits de la création de l'humain — homme et femme. On les reconnaît habituellement comme de deux sources, deux écrivains différents. J'y vois aussi, comme au cinéma, un plan général, puis un gros plan[7].

> Elohim dit : « Nous ferons, Adame, l'homme, en notre forme, à notre ressemblance.
> Ils domineront le poisson de la mer, l'oiseau des cieux, la bête, toute la terre,

---

commencement était le Verbe »), Faust est, sans le savoir, encore, sous l'influence de Méphistophélès, présent sous la forme d'un chien dans la pièce. Lorsqu'il prend forme humaine, Faust lui demande immédiatement : « Comment te nommes-tu ? » Méphistophélès : « La question me semble mesquine pour quelqu'un qui méprise tant le Verbe. »

5. De même le slogan « changer la vie » repris ici et là comme étendard politique. Sait-on qu'il est venu sous la plume de Rimbaud, dans *Une saison en enfer :* une femme, devenue la compagne du Démon, dit de son « époux infernal » : « Il a peut-être des secrets pour *changer la vie ?* Non, il ne fait qu'en chercher, me répliquais-je. Enfin sa charité est ensorcelée et j'en suis la prisonnière. » A. Rimbaud, *Œuvres complètes,* La Pléiade, Gallimard, 1954, p. 230.

6. Sa première traduction — que je reprends ici —, sans doute parce que je l'ai travaillée jusqu'à ce que les pages s'échappent de la reliure.

7. Genèse, 1, 26-31.

tout reptile qui rampe sur terre. »
Elohim crée l'homme en sa forme
en forme d'Elohim il le crée.
Mâle et femelle il les crée.
Elohim les bénit.
Elohim leur dit :
« Fructifiez, abondez,
emplissez la terre, conquérez-la,
dominez le poisson de la mer, l'oiseau des cieux,
tout vivant qui rampe sur la terre. »
Elohim dit :
« Voici, je donne pour vous
toute l'herbe ensemençant semence,
sur la face de toute la terre,
et tout arbre qui porte en lui fruit d'arbre,
ensemençant semence :
pour vous, c'est en nourriture,
pour tout vivant de la terre, pour tout oiseau des cieux,
pour tout reptile sur la terre, ayant en lui être vivant
toute verdure d'herbe est en nourriture. »
Et c'est ainsi.
Elohim voit tout ce qu'il a fait.
Et voici : ô, le grand bien.

Elohim dit : « Nous ferons l'humain en notre forme... » Elohim (littéralement, les dieux) qui agit au singulier (« il dit ») parle de lui et avec lui-même au pluriel. « Plusieurs » qui disent d'une seule voix « nous » créent l'humain : « En forme d'Elohim il le crée », « Mâle et femelle il les crée ».

Subtil jeu du singulier et du pluriel. L'image, la forme du dieu « Nous » est une relation « nous ». Mâle et femelle ; ici, trois éléments : deux êtres et leur différence. C'est-à-dire ce qui est nécessaire pour dire valablement « nous » : Toi qui-n'es-pas-moi et Moi qui-ne-suis-pas-toi.

« Ils domineront » la terre et tous ses habitants — mais ils ne se domineront pas l'un l'autre. Ils feront fruit, abonderont, rempliront la terre et la conquerront.

Voilà l'humain — mâle et femelle. Ils sont bénis en cet état. Puissance de donner la vie et domination de la terre : les deux sont communes aux deux, exercées par mâle et femelle humains. Et Elohim dit cette fois : ô le grand bien.

Cette première version de la création du couple humain est essentielle pour comprendre la suite. La différence des sexes n'entraîne aucune hiérarchie dans le couple, ni possession, ni

domination. Le plus impossible à réaliser sur cette terre, voilà précisément, selon la révélation biblique, l'état normal : l'humain image du divin est composé de deux êtres, différents et absolument égaux. Je dis : le plus impossible, car je vois bien que toutes les communautés humaines rencontrent de grandes difficultés à promouvoir en même temps différences et égalité ; et lorsqu'elles cherchent à tenir l'un, l'autre se trouve reporté à plus tard.

Autre façon de dire : les rapports de domination-soumission dans le couple ne sont pas originaires. « Au commencement il n'en était pas ainsi[8]. » Rien ne destine la femme, ou l'homme, selon le récit d'Israël à être assujettis à l'autre. Je ne vois ici que la présentation de deux êtres non identiques et également souverains. Ceci d'ailleurs pourrait se déduire de ce que nous apercevons du divin qui parle à Abraham : garant de la naissance-à-la-parole et pédagogue des relations non possessives, comment ne serait-il pas lui-même relation, différence et égalité et comment l'humain, façonné à son image, ne serait-il pas ainsi ? Voilà une anthropologie qui se déduit de ce texte à première lecture et je me demande comment on pourrait justifier par lui une hiérarchie et une inégalité entre homme et femme. L'évidence qui se présente ici a-t-elle aveuglé ceux qui ne l'ont pas vue ? Ou bien la vieille ruse de l'intelligence, qui consiste à vouloir interpréter là où il suffit d'entendre et ne faire qu'entendre là où il faudrait interpréter, a-t-elle une fois de plus fait son œuvre ?

Second récit : le texte

Le premier récit s'achève sur le repos (Genèse, 2, 3) : « Elohim bénit le septième jour, il le consacre car en lui il chôme de toute son œuvre, qu'Elohim a créé pour faire. »

Formule sibylline dans sa littéralité — qui a conduit des commentateurs[9] à cette pensée : le monde est créé pour

8. Comme le dit Jésus à propos de la répudiation de la femme par le mari, répudiation prévue législativement par Moïse « à cause de la sclérose de votre cœur » (Matthieu, 19, 7-8).

9. Comme Eliane Amado Levi-Valensi.

que l'humain puisse le faire. Dès qu'apparaît le couple humain, le divin se repose.

Nous voilà donc le jour du sabbat. Alors s'ouvre l'autre récit. Je le relis d'abord tout entier :

2 (4) Voici la geste des cieux et de la terre en leur être
créés, au jour de faire YHWH Elohim, terre et cieux.
(5) Et tout buisson des champs n'était pas encore sur
terre,
et toute herbe des champs ne germait pas encore,
car YHWH Elohim n'avait pas fait pleuvoir sur la
terre,
et pas d'homme pour travailler la terre.
(6) Une vapeur s'élève de la terre :
elle arrose toute la face du sol.
(7) YHWH Elohim façonne
l'Homme, Adame, poussière du sol, Adamah.
Il insuffle en ses narines haleine de vie :
et c'est l'homme, un être vivant.
(8) YHWH Elohim plante un jardin en Eden, à l'Orient.
Il y place l'homme qu'il a façonné.
(9) YHWH Elohim fait germer du sol tout arbre agréable
à voir et bien à manger.
Et l'arbre de vie, au sein du jardin,
et l'arbre à connaître le bien et le mal.

(10) Un fleuve sort de l'Eden pour arroser le jardin.
De là, il se divise en quatre têtes.
(11) Le nom de l'un Pishone : il contourne toute la terre
de Hawilah, où il y a l'or.
(12) Et l'or de cette terre est bon.
Il y a, là, le bdellium et la pierre d'onyx.
(13) Le nom du deuxième fleuve : Guihone.
Il contourne toute la terre de Koush.
(14) Le nom du troisième fleuve : Hideqel.
Il va à l'Orient d'Ashour.
Le quatrième fleuve, c'est le Prath.

(15) YHWH Elohim prend l'homme et le dépose dans le
jardin d'Eden, pour le travailler et pour le garder.
(16) YHWH Elohim ordonne à l'homme, disant :
« De tout arbre du jardin, tu mangeras, tu mangeras.
(17) De l'arbre à connaître le bien et le mal, tu n'en
mangeras pas, car du jour où tu en mangerais, de
mort tu mourrais. »

(18) YHWH Elohim dit :
« Ce n'est pas bien pour l'homme d'être seul.
Je ferai pour lui une aide contre lui. »

(19) YHWH Elohim façonne du sol tout animal des champs, tout oiseau des cieux.
Il les amène vers l'homme pour voir ce qu'il leur crie.
Et tout être vivant auquel l'homme crie : tel est son nom.
(20) L'homme crie les noms de toute bête,
de tout oiseau des cieux et de tout animal du champ.
Et pour l'homme il ne trouve pas d'aide contre lui.
(21) YHWH Elohim fait tomber une torpeur sur l'homme.
Il dort.
Il prend une de ses côtes et, sous elle, il referme la chair.
(22) YHWH Elohim bâtit la côte qu'il a prise de l'homme en femme.
Il l'amène vers l'homme.

(23) L'homme dit :
« Cette fois,
os de mes os, chair de ma chair,
celle-ci sera proclamée femme, Ishah,
car de l'homme, Ish, celle-ci est prise. »
(24) Sur quoi l'homme abandonne son père et sa mère.
Il colle à sa femme : et ils sont une seule chair.

(25) Tous deux sont nus, l'homme et sa femme.
Ils n'ont pas honte.

3 (1) Le serpent était rusé, plus que tout vivant des champs qu'a fait YHWH Elohim.
Il dit à la femme :
« Soit ! Elohim l'a dit : " Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin ! " »
(2) La femme dit au serpent :
« Nous mangerons le fruit des arbres du jardin.
(3) Du fruit de l'arbre au sein du jardin, Elohim a dit :
" Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, que vous ne mouriez " »
(4) Le serpent dit à la femme :
« Non ! Vous ne mourrez, vous ne mourrez pas.
(5) Car Elohim le sait : du jour où vous en mangeriez, vos yeux se dessilleraient et vous seriez comme Elohim, connaissant le bien et le mal. »
(6) La femme voit que l'arbre est bien à manger, désirable pour les yeux, agréable, l'arbre, pour comprendre.
Elle prend de son fruit.
Elle mange.
Elle en donne aussi à son homme avec elle.
Il mange.

(7) Les yeux des deux se dessillent.
Ils savent qu'ils sont nus.
Ils cousent des feuilles de figuier et se font des ceintures.

(8) Ils entendent la voix de YHWH Elohim, allant dans le jardin, au souffle du jour.
L'homme et sa femme se cachent face à YHWH Elohim, au sein de l'arbre du jardin.

(9) YHWH Elohim crie vers l'homme.
Il lui dit :
« Où es-tu ? »

(10) Il dit :
« Ta voix, je l'ai entendue dans le jardin, et j'ai eu peur parce que je suis nu. Je me suis caché. »

(11) Il dit :
« Qui t'a informé de ce que tu es nu ?
De l'arbre dont je t'avais ordonné de ne pas manger, as-tu mangé ? »

(12) L'homme dit :
« La femme que tu as donnée avec moi,
elle, m'a donné de l'arbre. J'ai mangé. »

(13) YHWH Elohim dit à la femme :
« Qu'as-tu donc fait ? »
La femme dit :
« Le serpent m'a séduite. J'ai mangé. »

(14) YHWH Elohim dit au serpent :
« Parce que tu as fait cela, tu es maudit plus que toute bête,
plus que tout vivant des champs.
Sur ton ventre tu iras et tu mangeras la poussière,
tous les jours de ta vie.

(15) J'inciterai la haine entre toi et entre la femme,
entre ton rejeton et entre son rejeton.
Lui, il t'écrasera la tête.
Toi, tu le mordras au talon. »

(16) A la femme, il dit : « Je ferai abonder, abonder ta souffrance et tes grossesses.
Dans la souffrance, tu enfanteras des fils.
Vers ton homme, ton désir : lui, il te gouvernera. »

(17) A l'homme, il dit :
« Parce que tu as entendu la voix de ta femme et mangé de l'arbre, dont je t'avais donné ordre, en disant :
" Tu n'en mangeras pas ",
maudit est le sol à cause de toi.
Dans la souffrance, tu t'en nourriras tous les jours de ta vie.

(18) Epines et chardons, il fera germer pour toi :
tu mangeras l'herbe des champs.
(19) A la sueur de tes narines, tu mangeras le pain, jusqu'à ton retour au sol dont tu as été pris.
Car poussière tu es : à la poussière tu retourneras. »
(20) L'homme crie le nom de sa femme : Hawah, Vive, car elle est la mère de tout vivant.
(21) YHWH Elohim fait à l'homme et à sa femme des tuniques de peau. Il les en vêt.
(22) YHWH Elohim dit :
« Oui, l'homme est devenu comme l'un d'entre nous, pour connaître le bien et le mal.
Maintenant,
qu'il ne lance sa main, ne prenne aussi de l'arbre de vie,
ne mange et ne vive à perpétuité ! »
(23) YHWH Elohim le renvoie du jardin d'Eden, pour travailler le sol dont il est pris.
(24) Il chasse l'homme.
Il installe, à l'Orient du jardin d'Eden, les griffons et la flamme de l'épée tournoyante, pour garder la route de l'arbre de vie.

Le lecteur ne sera pas étonné, je pense, qu'une crainte me saisisse au moment de faire un nouveau commentaire sur le texte le plus commenté du livre le plus connu dans le monde. La disproportion est tellement grande entre l'immense célébrité de ces pages et ce que je suis moi-même que je ne peux que rire, comme Abraham et Sarah, à l'idée de rédiger pour le lecteur ma propre interprétation.

Puisque, ayant ri, je ne me suis pas éloignée de ma table, il ne me reste plus qu'à m'avancer dans ce récit en tâchant d'oublier tout ce que je sais, tout ce que j'ai su, j'ai cru s'y trouver. Me mettre en écoute comme dans mon cabinet pour entendre à la fois ce qui m'est dit, ce que cela fait mouvoir en moi, les images qui viennent tandis que j'écoute. Qu'est-ce que cela construit en moi, que d'autres mots, plus loin, viendront rendre plus net, ou atténuer, transformer... Récit comme d'un rêve que j'écoute en fermant les yeux ou bien les yeux ouverts mais pour entendre seulement [10]. Ce langage-là,

10. Comme je veux écrire cela dans le silence, je ne m'interromprai pas pour donner les références. Mais dans ces deux chapitres, vous n'allez pas vous perdre, n'est-ce pas ?

tout entier symbolique, demande mon écoute la plus profonde, celle qui se fait par une lecture ralentie, avec toute ma mémoire corporelle, mon moi se tenant extrêmement silencieux.

Création de l'homme

Je vois d'abord cette naissance de l'homme : eau qui s'élève sur les visages de la terre, vapeur, source — et de cette terre humide, l'homme façonné puis l'haleine qui est soufflée, donnée en ses narines ; l'image du baptême à nouveau se présente à moi, terre, eau et souffle — naissance cosmique de l'homme, le terrien, l'humain, né de la terre, de l'eau et d'une haleine de vie.

Avant que ne vienne cet homme, il était déjà là comme un désir du monde, comme un manque : « Pas encore de buisson », « pas encore d'herbe » ; le divin n'a « pas fait pleuvoir » et il n'y a « pas d'homme pour cultiver la terre ». Quatre négations (de trois formes différentes en hébreu) juste avant la création de l'homme ; et puis, juste après, un fleuve à quatre têtes... De quoi se repérer dans le langage et sur la terre, points cardinaux du désir et de l'espace. Le fleuve sort de l'Eden... arrose le jardin, se divise. Premier chemin ; il y a donc une sortie.

Juste avant ce fleuve qui sort, il y a ce qu'il arrose. Germés du sol, les arbres de l'Eden viennent donc de fruits et portent à leur tour des fruits. Deux arbres distincts des autres — l'arbre de la vie — l'arbre des vies plutôt (toujours pluriel en hébreu) au milieu du jardin. Pourquoi celui-là au milieu ? Et l'arbre à connaître bien/mal — littéralement : « arbre du connaître bon et mauvais ». Est-ce vraiment « la connaissance du bien et du mal » ? Pourquoi des mots abstraits seraient-ils ici, dans ce texte au plus loin de la philosophie, dans cette langue qui ignore l'abstraction ? Vais-je entendre autre chose : le connaître bon et mauvais... Et si les deux adjectifs-adverbes étaient là pour qualifier le verbe ? Un bon connaître, un mauvais connaître ?

Je ne peux pas aller plus loin à propos de ces arbres pour l'instant ; laisser cela en suspens et continuer d'écouter.

Voilà donc ce fleuve qui sort et se sépare en quatre têtes, vers trois pays nommés ; le premier plein de matières précieuses, le second, point précisé, le troisième, juste une direction, et du quatrième, rien qu'un nom, et du silence. Tous les degrés du désirable, de la matière à l'énigme. L'Eden, beau jardin qui porte dès le début la marque et l'appel de l'ailleurs mystérieux. Pas un jardin clos de volupté cloîtrée sous le regard du Créateur. Serait-il voluptueux si l'on ne voyait pas en Eden plus loin que l'Eden ?

Ce fleuve qui se sépare en quatre est le chemin d'un choix, d'une décision. Avant Adam, l'attente du cosmos, le « pas encore ». Après lui, le choix possible. (Et les deux opérations vont lui être nécessaires : négation, pour dire les animaux pas assortis à lui — et choix, pour choisir la femme.)

L'Inter-dit

Qu'y a-t-il à travailler dans ce jardin ? Tout semble y pousser tout seul. Une seule chose me semble à travailler et à garder, et cette chose vient justement tout de suite après les mots travailler et garder, c'est la parole que le divin ordonne. J'entends plutôt avec l'hébreu [11] qu'il « établit », qu'il « institue ». Il donne un ordre, un rangement, un ordonnancement. Il met de l'ordre. Car effectivement c'est, avant tout, cela, ordonner : non pas commander pour être obéi, mais poser une parole qui fait de l'ordre. Aussi pose-t-il cet ordre sur l'homme (littéralement : sur, par-dessus ; on le dit des vêtements que l'on porte sur soi).

> De tout arbre du jardin, manger tu mangeras.
> De l'arbre du connaître bon et mauvais, tu ne mangeras pas,
> car du jour où tu en mangeras, mourir tu mourras.

Du même côté : manger, connaître-mauvais, mourir. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Je n'ai que ces mots-là et ils doivent me parler davantage.

11. *Zavah.*

Manger : cela donne la vie et non la mort. Mais il est vrai, un seul arbre est ici en cause. Ce qui donne la mort absolue (avec la répétition emphatique) c'est manger de l'arbre du connaître bon et mauvais.

Comme une association, voici que les sens manger et connaître-mauvais se rapprochent : je revois Abraham tenant en main le couteau, le « mangeur » qui va manger son fils, que le divin arrête. Ce manger-là n'était pas bon, il ne fallait pas que la mort advienne.

S'agirait-il, dans cet interdit de l'arbre, d'une nouvelle — ou plus ancienne — loi de relation ?

Avec Abraham, je l'ai bien vu parce que l'affaire se jouait entre lui et son fils ; ici, Adam est seul, aurait-il à ne pas manger-connaître l'arbre que le divin se réserve ? Je me trouve donc devant la version habituelle, celle que justement je trouve perverse. Parce que interdire à l'homme une connaissance et surtout celle du bien et du mal, comme on dit, ou du bonheur et du malheur, c'est faire de lui pour toujours un gosse [12].

Ceci ne me plaît pas du tout et j'espère qu'il va s'ouvrir une autre voie. Quand je ne comprends plus rien, je m'enfonce dans mon fauteuil et j'écoute la suite. Cette fois, elle me surprend et me réjouit. Le divin « associe » tout de suite, directement, après avoir ordonné ; il dit :

> Ce n'est pas bien pour l'homme d'être seul.
> Je ferai une aide contre lui.

L'interdit de l'arbre peut donc bien être loi de relations entre humains puisque à peine est-il donné que la femme est projetée. Ce n'est pas bien/bon : voilà du nouveau, le divin trouvant une chose pas bonne. Pas bon d'être seul ; littéralement être isolé, être à part. Encore quelque chose à ajouter à la série manger, connaître-mauvais, mourir : être isolé. Pas être seul au sens être unique. Mais être privé d'autre. Etre

12. Il est remarquable que le cosmos entier et tout ce qui le peuple, soit créé, selon ce récit, par la parole divine. Seul l'humain est fait de *la main* divine (Rachi). L'homme et la femme ne sont donc pas « parlés » par le dieu, qui « vient voir » comment Adam va nommer les animaux. Le divin ne sait pas l'humain.

sans. Si l'image du divin est la relation humaine différenciée, la solitude de l'homme ne peut pas lui être agréable à voir.

« Je ferai »... Cette fois, le divin parle, au singulier. Dans le deuxième récit, il n'a pas parlé en lui-même avant de faire l'homme. Mais une fois posé l'homme en Eden et institué l'ordre du ne-pas-manger-l'arbre... alors il parle au singulier de la singulière qu'il va faire. Qu'il va faire pour l'homme, vers l'homme. Pas inintéressant que la femme soit faite dans la direction de l'homme, l'autre, et non dans la direction du divin. Mais peut-être est-ce la même si le divin est bien entre l'homme et la femme. D'ailleurs c'est exactement la place de l'interdit de l'arbre : il intervient entre la création de l'homme et la création de la femme, juste avant le projet de faire elle vers/pour lui. Cela me rappelle l'autre parole instituante, celle de la circoncision qui est apparue exactement entre le changement du nom d'Abraham et celui de Sarah.

En pensant que l'interdit divin pouvait concerner la relation humaine, je ne faisais donc pas de suppositions injustifiables.

« Une aide contre lui. » Humour d'André Chouraqui. Faut-il en connaître quelque chose, de la relation conjugale, pour dire cela... L'hébreu va-t-il m'apprendre autre chose : une aide vis-à-vis de lui ?... Non cela ne va pas tout à fait parce que la préposition employée [13] ne se réfère pas à l'acte de voir mais à celui de dire — une aide en présence de lui. C'est plus proche ; je me souviendrai que la racine de ce « en présence » est : dire, parler, raconter, faire connaître...

Faire connaître... Il ne s'agit bien sûr pas du même verbe. Celui-ci veut dire donc : « parler, faire un récit ». L'autre signifiait (pour l'arbre à connaître...) percevoir, connaître, savoir.

Du côté du « ne pas manger », j'inscris donc : connaître bon, ne pas être isolé, une aide en faire-connaître.

L'autre de l'humain est, elle, ici présentée dans le projet divin comme autre dans la parole. YHWH Elohim amène « tout animal des champs, tout oiseau du ciel » vers l'homme « pour voir ce qu'il leur crie ». Le divin ne sait pas ce que l'homme donnera comme nom. L'homme, lui, trouve le nom

13. *Negued* de *Nagad.*

de toute bête. Et s'il trouve le nom, c'est que c'est une bête ; pour la femme, les choses se passeront autrement.

Pour l'homme, il ne trouve pas d'aide de même présence, pas de « parlêtre » semblable aurait pu dire Lacan.

Création de la femme

Y a-t-il un moment où l'on connaît moins ce qui se passe que celui du sommeil ? Si donc dans ce récit, tout se passe comme le divin le souhaite, la torpeur qu'il fait tomber sur Adam renforce encore cette inconnaissance. Cette « tardemah » (torpeur) est un mot rare et fort dans la Bible. Elle n'arrive pas souvent. Abraham lui-même l'a connue au moment où se tranche le pacte, l'alliance avec YHWH[14], au moment où la présence divine apparaît et passe au milieu des animaux coupés en deux. Cette fois, ce n'est pas un animal mais l'homme lui-même dans lequel le divin passe.

Côte, côté, même mot. L'image se forme de cet homme endormi dont est pris un côté. Image aussi d'un être androgyne, d'un couple de frère et sœur siamois. D'un être double séparé par le Créateur, comme il a séparé et distingué toutes les choses du monde. L'homme a été *formé,* fabriqué de terre humide. La femme est *bâtie,* dit le texte. Cela efface l'image qui s'était formée de l'androgyne. Il y a une asymétrie entre l'origine de l'homme et celle de la femme dans ce récit biblique. Lui, le premier, vient de la terre, avec l'eau et aussi de l'haleine de vie que le divin a insufflée en ses narines. Elle, la seconde, vient du premier en une opération différente : prendre le côté (la côte) et le bâtir en femme. Elle est celle qui a été prise de lui — d'où vient qu'il soit tellement tenté de la dire sienne...

Le divin, comme il a fait avec les animaux, amène la femme vers l'homme.

> L'homme dit : cette fois-ci, celle-ci, os de mes os, et chair de ma chair ; à celle-ci il sera crié Isha — car de Ish elle a été prise celle-ci.

Voilà encore un changement de nom qui surgit lorsque trois

14. *Cf* Genèse, 15

sont en présence — l'homme, le divin et la femme. Adam n'a jamais été dit jusqu'à maintenant être autre chose qu'Adam, le terrien. Le voici qui se nomme *ish* — homme — dès qu'il a reconnu en elle *isha,* la femme.

Il ne la connaît pas. Lorsqu'elle est née, il dormait. Et voilà qu'il la reconnaît et du même mouvement se reconnaît. Cette fois (le présent)... il sera crié à celle-ci (l'avenir)... car de *ish* elle a été prise celle-ci (passé). La femme arrive et alors il parle : identité, et différence de soi et de l'autre, parole sur le corps propre, trois catégories du temps. L'homme reconnaît, annonce et fait récit de la femme et de lui.

La différence divine

Ish et *isha,* homme et femme. (Dommage que nous n'ayons qu'un mot dans notre langue pour homme.) Si l'Adam nommait la femme, elle ne serait pour lui qu'un être objet de connaissance, un animal. Ce qui a lieu ici n'est pas nomination, mais une reconnaissance comme os de ses os, chair de sa chair. Elle n'est pas dite par lui « mon os, ma chair ». Un degré de plus d'écart est ménagé ici.

Os et chair : c'est l'être tout entier dans la langue biblique. Il la reconnaît semblable à lui : l'os, c'est aussi le mot employé pour dire l'absolue identité. (« L'os de ce jour » : le même jour exactement.) Or, elle n'est pas seulement identique à lui par l'os, terme de l'identité : elle est aussi chair de sa chair. Comment n'entendrais-je pas une fois encore ici la totale homophonie — le même son — entre le mot chair et le verbe annoncer ? Annonce de mon annonce ? Annonce de « Je » ? Après la similitude viendrait la différence-nouveauté ? La reconnaissant, même et autre, il devient lui-même reconnaissable à ses propres yeux.

Beaucoup a été dit sur *ish* et *isha.* Mais, à coup sûr, ce qui me reste me fut enseigné lors d'un cours d'hébreu.

אִישׁ	אִשָּׁה
Ish, homme.	Isha, femme.

Deux mots composés de trois lettres. Deux des lettres sont communes et une lettre ne l'est pas. Pour l'homme, *yod,* c'était initialement un petit trait vertical. Pour la femme, *hé,* une lettre comme une cavité, ouverte vers le bas. Cela nécessite-t-il un commentaire plus détaillé ?

Ces deux lettres qui différencient *ish* et *isha* (on ne peut pas écrire des lettres latines qui correspondraient, le système vocalique étant tout à fait différent), sont aussi les deux premières lettres du nom divin *Yod. Hé. Wav. Hé.*

Je revois le visage brusquement éclairé de joie d'un jeune homme, futur prêtre, en classe d'hébreu, lorsqu'il apparut que le premier lieu du divin était la différence des sexes. « Mais ça change tout », s'exclama-t-il. Sans doute pour ne pas le laisser errer trop loin dans cette voie, le professeur continua à lui montrer que si *ish* et *isha* retirent de leurs noms la lettre divine que chacun contient, il ne reste plus que deux lettres, identiques, pour les deux : *esh.* Or, *esh,* c'est le feu.

Alors, je me souviens de Sarah et je vois que la lettre qui lui est retirée est le *yod* masculin [15] et celle qui lui est donnée à la place est le *hé,* féminin. A Abraham est ajouté aussi le *hé* féminin [16](penser à la circoncision).

L'exclamation de l'Adam devant la femme révèle aussi qu'il la reconnaît comme « *prise de* lui ». Pas seulement semblable à lui, mais mise hors. Le couteau est passé ici, ou plutôt la main divine qui peut à la fois ouvrir, refermer et bâtir. La femme n'est pas un morceau de l'homme ; après cette prise, il y a construction. Elle est édifiée hors de lui.

Sur quoi l'homme *(ish)* abandonnera son père et sa mère et

15. Le *yod* la faisait appartenir à celui qui la nommait (« princesse de moi ») comme si elle était non pas fille mais garçon (« mon princesse »). Les commentaires semblent soit déchiffrer le sens « ma princesse » sans en discuter la forme masculine (Rachi), soit ne rien trouver à comprendre au changement de nom. Quant à moi, qui ne peux aller plus loin en philologie, j'y trouve ce sens : la fille dite sienne par son père lui appartient et sa différence sexuelle, qui pourtant la rend désirable pour le père, est niée dans le lien qui l'attache à lui. Elle ne peut pas être possédée comme « autre ». Possession et altérité s'excluent.

16. Ce dont on a pu dire bien des choses, par exemple, comme Rachi le fait : qu'alors la somme des lettres de son nom — puisque en hébreu les nombres s'écrivent en lettres — atteindra 248, « chiffre des membres du corps humain ». Pour ma part, je ne me suis pas mise à ce procédé.

il s'attachera à sa femme *(isha)*. Le verbe *davaq* : s'attacher à, adhérer à, coller à, s'accrocher à, se joindre à, tenir à..., ici employé avec la préposition « dans ».

Je me souviens de l'autre fois où je l'ai trouvé, plus loin dans la Genèse : une affaire de viol. Une des petites-filles d'Abraham, Dina, fille de Jacob, sort pour aller voir d'autres filles ; un jeune homme la voit. « Il la prend, la couche et la violente. Son être *s'attache* à Dina la fille de Jacob. Il aime l'adolescente. » Ce verbe ne veut donc pas dire en soi faire l'amour puisqu'il est employé ici après l'acte. On ne dirait pas : il la viole, puis son être fait l'amour avec elle. Verbe donc non réductible à un acte bien que non exclusif non plus de lui puisque en Eden il est dit :

> L'homme laissera son père et sa mère. Il s'attachera à sa femme : et ils seront en une chair.

Ils ne sont pas une seule chair mais pour/vers une seule chair. Rachi, lui, entend cette préposition à sa façon : cette chair unique où sont les deux époux, c'est l'enfant, interprétation qui a le grand mérite de détruire l'image du couple ne faisant qu'un, fusionné [17]. Et puis, l'homme quittant son père et sa mère, n'est-il pas vraisemblable qu'il s'agisse ensuite d'enfant ?

Une chose me frappe comme cela a frappé tant de gens avant moi : ils n'ont pas eu de père et de mère et voici qu'il est question — au futur il est vrai — que l'homme quitte, etc. Le divin, lui qui a formé et construit ces deux êtres, va-t-il pour eux tenir cette place ? Adam n'a pas dit, voyant le divin : voici celui dont je suis l'image. C'est la femme qu'il reconnaît comme autre de lui. Pour corroborer cela — que l'humain va quitter le divin en tant qu'il est son père et sa mère — je vois que le divin disparaît justement à cet endroit du texte et demeurera absent durant la crise.

« Ils étaient eux deux nus l'Adam et son isha et ils ne se faisaient pas honte mutuellement », « n'étaient point honteux l'un devant l'autre ». Il y a l'idée de la honte et le temps employé est celui d'une action réciproque.

17. Voilà pourquoi je n'aime pas le verbe « coller », outre les résonances françaises du verbe en matière sexuelle.

De quoi un homme et une femme peuvent-ils avoir ou ne pas avoir honte l'un devant l'autre? De leur différence, évidemment. A-t-on jamais honte quand on est bien comme tout le monde, « normal », pareil? Que je me rappelle des moments de honte... Ces instants-là, je suis apparue, j'ai fait, ou j'ai dit quelque chose de différent de ce qui habituellement paraît, se fait, se dit. La situation type de honte dans les rêves n'est-elle pas justement celle-ci : « J'arrive dans un lieu où des gens sont réunis — ou je vais dans la rue — et je m'aperçois que je suis sans vêtement. Je voudrais me cacher, mais ce n'est pas possible... »

Les deux arbres, les deux corps

Je laisse maintenant les phrases de ce chapitre 2 s'assembler en mon esprit jusqu'à susciter des ensembles qui peut-être formeront des images plus grandes.

L'homme fait de terre est debout, placé dans un jardin où il y a des arbres. Les arbres poussent de la terre, avec de l'eau. Ils sont debout aussi. Des fruits pendent à leurs branches puisqu'ils sont « bons à voir et agréables à manger ». L'homme debout comme un arbre. Il se couche et dort. La femme est bâtie. Alors je vois l'homme, l'arbre et la femme. Entre l'homme et la femme, d'abord l'arbre interdit du connaître bon/mauvais, puis la torpeur, le moment où l'on ne connaît pas. Une connaissance interdite (l'arbre), une connaissance empêchée (la naissance de la femme).

L'arbre interdit : si l'on mange, on meurt. Au centre du jardin, il y a l'arbre de la vie; à côté, l'arbre du choix.

Et puis je vois qu'un arbre avec des fruits a quelque chose en commun avec l'homme nu, la femme nue, car les signes de la sexualité sont comme des fruits accrochés au tronc. D'ailleurs l'argot n'utilisera-t-il pas aussi des noms de fruits pour parler du sexe masculin, des seins de la femme... Entre l'homme et la femme, un objet du monde qui n'est pas sans rapport avec leur propre corps.

Deux êtres, deux arbres. Pourquoi justement deux arbres? Quels rapports peuvent-ils avoir avec l'homme et la femme?

Je peux essayer l'hypothèse [18] de leur correspondance. Chacun peut être pour lui-même l'arbre de vie (des vies plutôt, en hébreu). Au centre ; en effet, où que j'aille je suis au centre de ce que je vois du monde. « Vivant » ; le mot a été employé aussi pour l'homme : il a reçu une « haleine de vie », il est un « être vivant ». Si le premier arbre représente chacun, le second ne peut représenter que l'autre. Et le mode de relation à l'autre. L'arbre de la connaissance... Ne dit-on pas, plus loin dans la Genèse, « Adam connut sa femme » et elle enfanta Caïn ? Le verbe connaître est donc celui qui servira après l'Eden à dire la relation sexuelle. (Ce n'était pas le même verbe qui signifiait l'attachement de l'homme à sa femme avant la faute.)

Mais alors, le divin ne se réserve nullement un arbre et par cet arbre une connaissance mythique (décider seul du bien et du mal). Cela peut être pensé bien différemment. *En donnant l'interdit de manger un seul arbre, c'est la place de l'autre que le divin garde.* Il ordonne, il met une limite, un point d'inconnaissance qui permet à l'autre d'exister autre. Cet arbre devient alors l'arbre de la loi, de la relation et de la parole.

« Manger » et « différence » s'opposent absolument. Manger est l'acte le plus dédifférenciant que je puisse accomplir puisque ce que je mange devient moi-même et cesse d'exister dans le monde. Pour connaître ce qui est différent de moi, il faut évidemment que je ne le mange pas.

Et il y a tant de façons de manger quelqu'un. Si je dis : tais-toi, je sais ce que tu vas dire, j'ai mangé sa parole ; je sais l'autre. Mauvais connaître assurément.

Car la différence des sexes a une conséquence incommensurable dans le champ de la parole : l'homme ne peut savoir ce que c'est que d'être la femme, ni la femme ce que c'est que d'être l'homme [19]. « Continent noir », dit Freud, de la féminité ; il le déplore. Voici que cette obscurité déplorable, la Bible la déclare bonheur, vie, relation, image du divin. Bienheureuse inconnaissance, à garder, à cultiver.

18. Qui m'a été donnée par Anne Balmary.

19. A la sagacité grecque, l'importance de ceci n'avait pas échappé et le devin Tirésias qui a voulu se montrer le plus savant en ce domaine l'a payé de la vue, et d'une lucidité qui ne sait révéler à Œdipe que sa honte sans l'en consoler, ni l'en guérir.

Que produit-elle de si bon, me direz-vous ? Rien de plus et rien de moins : la parole. Présence racontante pour l'autre, la femme seule peut faire connaître à l'homme qui elle est — et de même l'homme pour la femme. Je ne te sais pas, dis-moi. L'interdit de l'arbre de la connaissance institue l'altérité.

La psychanalyse, un peu malgré elle, semble-t-il, puisqu'elle se veut aussi scientifique a réinventé un espace obscur, un écart de non-connaissance entre deux personnes. Inconnaissance qui n'est pas inconscience et là réside la grande difficulté. Aider l'autre à devenir conscient, grâce au fait qu'on accepte de ne pas le connaître, pour reconnaître avec lui ce qu'il veut bien faire connaître de lui. Entre une connaissance donnée et une connaissance prise, la différence, c'est la naissance ou la mort d'un être à la parole.

Je repense à toutes les lectures à teinture plus ou moins janséniste ou puritaine qui faisaient de la faute originelle le fait d'avoir fait l'amour. A ce détail près qu'ils l'avaient prise à l'envers, peut-être était-ce une bonne piste. Il s'agit en Eden de *garder la différence des sexes,* non pas de se garder d'elle. Il s'agit de ne pas l'abolir, cette différence, de garder l'écart nécessaire à ce qu'elle soit lieu et motif de la parole, l'annonce que chacun peut faire à l'autre qui ne connaît pas.

Par ce chemin encore, la très mystérieuse affaire de Joseph et Marie, parents de Jésus, prend un autre sens et même si le mystère s'épaissit, la magie recule. Chacun d'eux reçoit une annonce par l'ange, le messager — l'une éveillée, l'autre en rêve[20] (la torpeur d'Adam ?). A cette annonce d'un enfant à venir, Marie qui vient d'être présentée comme fiancée à Joseph répond (littéralement) :

> Comment sera-t-il ainsi
> puisque homme je ne connais pas[21] ?

Est-ce que cela veut dire platement : Je suis vierge — comme on l'a traduit —, je n'ai pas encore fait l'amour, ou

20. Annonce à Marie : Luc, 1, 26-38. A Joseph : Matthieu, 1, 18-25.
21. Luc, 1, 34.

bien est-ce que, référé à l'interdit de l'Eden, cela peut ouvrir à la réflexion le champ inexploré des relations d'inconnaissance, qui engendrent le Verbe ?

Le serpent qui parle : dialogue du phallus et du manque

> Ils étaient nus l'Adam et sa femme et ils ne se faisaient pas honte.
> Le serpent était rusé/nu parmi tout vivant des champs qu'avait fait YHWH Elohim. Il dit à la femme[22]...

Présence énigmatique de ce serpent qui parle. Il n'y a que deux personnes susceptibles de parler à la femme : Adam — et le divin. Ce serpent est dit rusé *(aroum)* mais beaucoup de commentateurs indiquent que le mot, employé pour dire « nus » l'Adam et sa femme *(aroumim)*, apparaît avec le mot rusé dans le rapport du pluriel et du singulier d'un même vocable (bien que de racines voisines).

Il me semble qu'on a déjà tiré du mot « rusé » beaucoup de choses ; moins du mot « nu » appliqué au serpent. Si je retiens ce deuxième sens, quel rapport avec la nudité des deux humains ?

En fait, il y a plusieurs questions à la fois : pourquoi ce serpent s'adresse-t-il à la femme exclusivement et pourquoi le divin a-t-il changé de nom ? en effet le tétragramme YHWH a disparu, il n'est question que de Elohim dans la parole du serpent, puis de la femme.

Trois énigmes sont parfois plus aisées à résoudre qu'une seule. Le nom divin disparu est justement celui de la différenciation pour dire les choses schématiquement, le tétragramme où figure la différence entre *ish* et *isha*. Est-ce elle qui est attaquée ici ?

Le rapport du serpent à la différence des sexes est tout d'abord tellement évident — symbole phallique — que j'ai refusé de tirer du supermarché de la psychanalyse cette interprétation toujours en réclame.

22. Je ne dirai pas : ma traduction, mais : une de mes approches en français de la lettre du texte. Genèse, 2, 25 et 3, 1. Ces deux versets se suivent.

Mais peu à peu, au fil des années de cette recherche, la même interprétation est revenue, il est vrai bien différemment et faisant cette fois sens avec d'autres éléments de ce récit. Je me laisse guider, en fait, par une hypothèse : tous les éléments en jeu dans l'Eden ont rapport avec l'homme et la femme dans leur nudité de nouveau-nés. La phrase : « Le serpent était nu parmi tout vivant... » (forme hébraïque de notre superlatif), je la reporte à l'image de l'homme et la femme. Ma question devient alors : qu'y a-t-il de plus nu ? Je n'ai pas longtemps à réfléchir pour me dire : le plus nu est le sexe de l'homme. C'est là que l'asymétrie avec la femme est la plus évidente, la plus importante. N'est-ce pas là que se portent tous les regards lors d'un accouchement : s'il y a un membre c'est un garçon, sinon, c'est une fille.

Cet endroit le plus nu parce que le plus différenciant, le sexe de l'homme, serait-ce lui que représente ce serpent qui ne parle qu'à la femme ? On comprendrait mieux alors qu'Adam n'apparaisse pas dans le dialogue. Son propre sexe, détaché imaginairement de lui, s'adresserait à elle. Ce n'est pas l'homme qui parle mais son phallus ? Si l'esprit malin existe, il ne peut trouver meilleure apparence à revêtir pour tenter la femme que ce en quoi, dans une logique exclusive de la possession (et n'est-ce pas précisément la « logique du diable » ?), elle serait manquante. Et si la honte peut lui venir, le mépris pour elle-même et la tentation de transgresser l'interdit c'est évidemment par cette ruse ; de quoi, en effet, peut-elle se croire privée en Eden ? Absolument de rien d'autre. Le serpent est ce qu'elle n'a pas lorsqu'elle-même regarde les deux corps.

L'histoire, considérée ainsi, réintroduit Adam dans la tentation de la femme, à une place qu'il va être difficile de déterminer, mais dont il ne sera pas possible de l'exclure.

La femme est os de ses os et chair de sa chair. Mais le serpent représente ce qui échappe à cette parole. L'épreuve de la parole de différence encore à faire se joue sur ce qu'il a, lui et que elle, elle n'a pas. Pourtant ce qui est dit par le serpent n'est pas la parole en première personne d'Adam, Adam ne l'a d'ailleurs pas atteint encore, ce « Je », et cette épreuve en est précisément la voie d'accès.

Par lui, une parole vient dans laquelle il ne peut pas être

pour rien et ne peut pas non plus être pour tout. De même, la femme qui n'est pas pour rien dans la transgression, n'est pas non plus pour tout.

La destruction du verbe

Dans cet ensemble de réflexions où je me trouve, la parole du serpent m'apparaît d'une extraordinaire force de destruction.

> « Soit ! Elohim a dit : " Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin. " »

L'interjection[23] est difficile à traduire. Elle introduit de façon elliptique une question. Ainsi donc... alors comme ça, Elohim a dit...

Première ruse : le serpent ne met pas la couleur interrogative sur ce qui a été dit mais sur le fait qu'Elohim l'ait dit ; puisqu'il semble aller de soi qu'il répète fidèlement.

Deuxième ruse : la parole qu'il prête à Elohim est truquée et de façon subtile ; sans changer les mots mais la place des mots · YHWH Elohim, en effet, a dit :

> De tout arbre du jardin, manger tu mangeras.
> De l'arbre à connaître le bien et le mal, tu n'en mangeras pas.

Ce qui se traduit en simple logique : Tous sauf un, donc, pas tout. Le serpent prétend qu'il a été dit : Pas de tout, donc, aucun[24].

Pas tout : Lacan a repris d'innombrables fois la nécessité logique, sexuelle, vitale du « pas tout ». Tout sauf un : cela veut dire qu'on n'est privé de rien, pas même de négation (pas celui-là) ni d'exception (sauf un), négation et exception absolument nécessaires à la conscience.

Le serpent imprime un glissement logique et par une phrase ambiguë et déjà inductrice : Vous ne mangerez pas de

23. *Af ki.*

24. Avec joie, j'ai croisé le travail que faisait à propos de la phobie Irène Diamantis en logique formelle. (Cf. *Psychanalyse et Apocalypse,* Confrontation, 1982. Ce petit volume est le compte rendu de journées de travail, présidées et publiées par René Major.)

tout arbre. La négation reste collée au verbe — ne pas manger. Elle ne fonctionne plus avec l'objet.

Cette phrase du serpent est un extraordinaire coup de billard cognant de tous côtés dans le cœur de la femme :

Elohim vous a interdit tout arbre.

Il ne vous a permis aucun arbre.

Il vous a interdit de manger.

Il vous a interdit la nourriture (donc la vie).

Il vous a interdit tout.

Il ne vous a pas donné tout (la preuve, regarde-moi qui suis ce que tu n'as pas).

Il vous a interdit d'être total, puisque toi tu manques et qu'aucun de vous n'est total, n'étant pas comme l'autre.

Alors la femme répond, déjà déstabilisée puisque quatre erreurs vont se glisser dans sa réponse (littéralement) :

> Du fruit d'arbre du jardin nous mangerons
> et du fruit de l'arbre qui [est] au milieu du jardin, Elohim a dit vous ne mangerez pas de lui, vous n'y toucherez pas, de peur que vous ne mouriez.

Or, YHWH Elohim n'avait pas parlé de fruit (mais seulement d'arbre) ; pas dit : vous n'y toucherez pas. C'était l'arbre du connaître... qui était interdit et non l'arbre au milieu du jardin (arbre de vie) et il n'avait pas dit non plus « de peur que vous ne mouriez pas », mais « du jour où tu mangeras... »

Elle a déjà pensé les choses en terme de fruit[25] et non d'arbre (non pas le corps mais ce qui est accroché au corps), interverti les arbres (c'est le corps de l'autre qui est maintenant au centre pour elle, effet de son humiliation et de son désir d'être comme l'autre, sa vie c'est l'autre) ; elle a fait de Dieu quelqu'un qui donne deux interdits au lieu d'un, et même trois : ne pas manger, ne pas toucher, (de peur) ne pas mourir.

La densité de ces lignes appelle un rude travail d'interprétation. Je me risque à aller plus loin, de la chose montrée à la chose signifiée. Que fait la femme :

Elle commence par parler de ce qui lui manque (un fruit), ce qu'elle désire (être l'autre qui a ce qui lui manque), pour

25. Je l'ai introduit moi-même, par mes propres images, mais c'était par anticipation (en fille d'Eve sans doute...).

finir par mettre en cause celui qui la fait manquer : un qui se réserve pour lui l'essentiel — la vie, l'arbre au milieu du jardin —, ne leur laissant des deux côtés que la mort — qu'ils mangent et même qu'ils touchent l'arbre au centre, les voilà morts. Qu'ils n'en mangent pas, comment pourront-ils vivre puisque c'est l'arbre même de Vie ? Enfin, bien qu'il ne leur reste que la mort, celle-ci leur est également interdite (« que vous ne mouriez pas »).

Voici donc notre dieu pervers du début. L'interdit n'est plus entendu comme une frontière, ligne unique entre un être et un autre ; c'est un territoire défendu par le divin de trois côtés et pour sa seule possession.

Beau travail, pour un serpent. A coup sûr beaucoup trop subtil pour avoir été inventé par un premier homme — et même par un centième[26]. D'ailleurs ne faut-il pas une autre voix dans l'Eden que celle du Créateur ? Même immensément bon, un roi qui ne laisse entendre par ses sujets que sa propre parole est un souverain hypnotisant et totalitaire.

La différence mangée

Le serpent dit à la femme (je reprends le mot à mot) : « Pas mourir vous mourrez. Que Elohim connaît, que dans le jour de votre manger de lui et vos yeux seront ouverts, vous serez comme Elohim (= des dieux) connaissants[27] bon et mauvais. »

Elohim connaît : il a donc, lui, la connaissance, laisse entendre le serpent. Le verbe est là sans objet ni adverbe[28]. Elohim connaît tout, donc il connaît absolument. Il connaît le bien et le mal... Le serpent imagine le divin comme lui-même : totalisant. Or, si le divin est une personne en juste relation avec l'autre, il ne connaît pas

26. Quand je pense aux mois passés à travailler ces trois versets avant d'apercevoir un peu de lumière je reste persuadée qu'ils révèlent une intelligence .. diabolique !

27. C'est un participe pluriel

28. La phrase est encadrée de deux *ki* · que parce que, car

sur les deux modes. Il ne connaît pas mal[29]. Il ne connaît pas l'humain sur le mode du manger.

« Vous serez comme des dieux [Elohim]. » Des multitudes de commentaires sur cette phrase semblent conduire principalement à ceci : vous serez des égaux d'Elohim, vous serez des dieux, pareils à (comme) des dieux.

J'ouvre une autre dimension de commentaire en interrogeant le « comme ». Après ce que j'ai aperçu de la différenciation, « être comme » représente le contraire. Si je suis comme vous, vous comme moi, nous sommes pareils. Pas de différence. « Vos yeux seront ouverts. » Ils sont donc fermés, eux qui voient notre dissemblance ? Et lorsqu'ils seront ouverts, passivement, vous serez comme des Elohim qui connaissent bon et mauvais. Tous deux étant comme des Elohim, seront semblables entre eux.

Ce que le serpent affirme sur le divin, et l'humain, conduit finalement à détruire le monothéisme. Nous sommes passés du dieu qui connaît — dans l'absolu — à des dieux qui connaissent tout. La différence qui disparaît dans l'humain se transforme en multiplicité indifférenciée chez les dieux.

Plus loin, au long de la Bible, souvent le mode de présence du divin se résume : Je suis avec vous, Je serai avec vous... Le serpent affirme possible un être-comme ; le divin, un être-avec. Etre pareils, connaître comme des dieux, la chose est tentante. Qui de nous n'a aspiré à cela ? A cette harmonie heureuse qui s'établirait si nous étions tous pareils, à tous points de vue. Réduire toutes les différences (celles de l'iniquité comme celles de l'identité puisque celles-ci entraînent celles-là), un rêve que nous faisons sans dormir depuis Babel.

> La femme voit que l'arbre est bien à manger,
> désirable pour les yeux, agréable, l'arbre pour comprendre.
> Elle prend de son fruit.
> Elle mange.
> Elle en donne aussi à son homme avec elle,
> il mange,

29. Marc Lacan, en me disant : « Dieu ne connaît pas le mal », m'a conduite à ma propre formulation.

les yeux des deux se dessillent.
Ils connaissent[30] qu'ils sont nus.
Ils cousent des feuilles de figuier et se font des ceintures.

Tel un sujet hypnotisé qui n'entend plus que la voix de l'autre et alors voit la parole de l'autre habiller le réel[31]. Tout arbre était tel que YHWH Elohim l'avait fait germer, bien à manger, et « agréable à voir » : voici que celui-ci devient « désirable pour les yeux et agréable pour comprendre ». L'arbre de l'autre, l'arbre de la différence n'est plus un arbre qu'une parole pour l'oreille garde en frontière symbolique. Il est maintenant arbre de la totalité et de l'être-comme qu'une parole pour l'œil livre par l'imaginaire à la dévoration.

La psychanalyse est en cela l'héritière de l'enseignement d'Israël, elle qui s'est fait règle d'entendre sans voir. Encore faut-il dire qu'un regard peut se faire écoute en ce qui concerne les séances en face à face, et à l'inverse qu'une écoute non gardée par une loi n'est pas à l'abri de la dévoration imaginaire.

« Agréable l'arbre, pour comprendre », ou plutôt « pour faire comprendre[32] ».

Je fais le tableau suivant :

YHWH ELOHIM	SERPENT
— la permission de manger de tout arbre	— le portrait du créateur comme interdisant tout
— l'interdit de l'arbre du connaître	— la monstration d'un manque propre à la femme
— l'avertissement concernant la mort	— l'annulation de la mort
— la torpeur et la non-connaissance du commencement de l'autre	— autre portrait du Créateur se réservant la connaissance
— la différence des sexes	— l'ouverture des yeux
	— la fin de la différence et l'accès à l'état de dieux.

30. Il est dommage de mettre « ils savent » alors que le verbe est si important. Je modifie donc ici la traduction.

31. Rachi a cette phrase : « elle *vit* les paroles du serpent qui lui ont plu et elle a eu confiance en lui ».

32. Le verbe (*sakal*) est ici au causatif (*hiffil*). C'est le verbe employé beaucoup plus tard pour désigner ce qu'on a appelé « Les lumières » (la « Haskala »).

Je me demande qui résisterait à l'efficacité publicitaire du second volet. Sur le plan commercial, le divin n'est pas le plus fort. Son seul don parlé comporte tout de suite une clause restrictive. Le divin est évidemment le plus négatif des deux, le serpent n'employant la négation que pour citer (faussement) ou annuler une parole divine. Tandis qu'YHWH Elohim, à part la vie qui va sans dire et la nourriture, ne parle que pour interdire et avertir d'un danger (au mieux) ou menacer de la peine capitale (au pire).

Combien faut-il d'années de malheurs, d'erreurs, à l'humain pour choisir comme mode de relation la colonne de gauche plutôt que celle de droite ? De plus, qui s'aperçoit qu'il a choisi la mauvaise ? Le nom de Dieu y est très fréquemment inscrit ; un certain rapport à la Torah, à la personne de Jésus peut déclarer bon et vrai tout ce que j'ai inscrit sous la rubrique « serpent ». Les notes habituelles en bas de page concernant l'arbre de la connaissance sont résolument de ce bord-là. Or, ce portrait du dieu pervers destiné à éloigner l'humain du divin, voici que l'on s'en sert maintenant comme portrait véritable : « Dieu se réserve la connaissance. » Du moins aux temps bibliques reconnaissait-on que ce portrait était l'œuvre de l'adversaire. Depuis, les choses ont bien avancé. Ce sont les amis du divin qui le présentent ainsi...

Quel humain, un peu debout, un peu sujet, ne se mettrait alors en route vers la science pour trouver la vérité ? La lecture du monde a du moins le réel comme guide et comme sanction. Mais la nature ne suffit pas pour ouvrir l'intelligence de l'homme à la connaissance de son être ni de ses alliances — et la science s'avère impuissante à le faire grandir et surgir comme être parlant. Il y faut la présence de l'autre.

L'anti-repas de l'Eden

« Elle prend de son fruit. Elle mange. Elle en donne aussi à son homme avec elle. Il mange. » Pourquoi le détail de cette opération ? Je dirai : ce n'est pas un repas. Une très petite

différence, absolument essentielle : ils ne coupent pas. Elle mange, puis elle donne, puis il mange. Lorsque j'ai d'abord lu ce verset, je n'ai pas vu malice à cette façon de faire ; mais que je vienne moi-même à table avec d'autres et que l'un d'entre nous se mette à manger seul sans un mot, puis à donner ensuite aux autres, je ne ressentirais pas cela comme un repas pris en commun.

Comment ne pas penser aussi au dernier repas de Jésus où, comme tout ce qui est thérapeutique, l'affaire est reprise à partir du mal : manger, donc, mais par don, non pas par prise ; refaire une différenciation à partir de l'acte même qui l'abolit : pain et vin, c'est une différence qui est mangée (nous reviendrons à ce texte).

« Ils connaissent qu'ils sont nus... » Rachi écrit : « Ils détenaient un seul commandement de Dieu, et ils s'en sont dépouillés. » Le mot « nus » est écrit désormais avec une légère modification (un *yod* en plus ; la petite lettre phallique ?) qui invite justement au sens donné par Rachi : dépouillés. Auparavant, ils étaient nus ; maintenant ils sont dénudés. Leurs yeux ouverts, de la mauvaise façon pour un mauvais connaître, portent sur le sexe de l'autre un regard qu'ils ne supportent plus. (Ne dit-on pas « manger des yeux » ?) La différence n'a pas disparu dans le réel, elle est abolie dans la parole. Ils ont mangé l'interdit qui leur eût permis *de la parler.* Dans un premier mouvement, ils la cachent avec des feuilles de figuier.

Figuier : Rachi pense que cet arbre est celui dont ils ont mangé mais « le Saint Béni soit-Il, n'aime humilier aucune de Ses créatures. Afin que les hommes ne lui fassent pas honte et ne disent : voici l'arbre à cause duquel le monde a été frappé ».

Avec la tendresse de ce commentaire, je revois les figuiers que j'ai regardés avec intérêt cet été ; me souvenant d'une remarque de Shmuel Trigano, je constatais à nouveau la forme particulière de ce fruit : considérées en relief ou en creux, les figues peuvent évoquer les deux sexes, masculin et féminin. Une bonne représentation de la différence qui se cache maintenant, sous des feuilles de figuier, en Eden. Ce qui confirmerait, s'il en était encore besoin, la correspondance fruit-sexe ; et arbre-humain puisque « l'homme et la femme se

cachent face à YHWH Elohim au sein de l'arbre du jardin ». Ils sont cachés l'un de l'autre, l'un dans l'autre, dans ce même arbre qu'ils sont devenus avec ces feuilles qui cachent leurs fruits.

> YHWH Elohim crie vers l'homme.
> Il lui dit :
> « Où es-tu ? »
> Il dit :
> « Ta voix, je l'ai entendue dans le jardin, et j'ai eu peur parce que je suis nu. Je me suis caché. »
> Il dit :
> Qui t'a raconté[33] que tu es nu ?
> De l'arbre dont je t'avais ordonné
> de ne pas manger, as-tu mangé ? »

La première fois que l'homme dit « Je », c'est pour dire : « J'ai entendu ta voix..., j'ai eu peur parce que je suis nu, je me suis caché. » Toute la terreur humaine de l'autre est là. L'accès au « Je » ne s'est pas fait par la bonne voie, qui eût permis l'accès au « nous » différencié — et au « Je » sans peur et sans honte.

A ce propos, je m'aperçus un jour que partout où est répété dans le texte l'interdit de l'arbre, il est dit : Tu ne mangeras pas *de lui.* As-tu mangé *de lui ?* Or, si l'on avait voulu écrire : tu ne mangeras pas *de nous,* on aurait écrit exactement les mêmes lettres et les mêmes points. Rien ne distingue l'un de l'autre ces deux pronoms. (Je ne reparcours pas l'épisode entier en reportant ce sens mais le lecteur qui voudra en faire l'essai trouvera peut-être de l'intérêt à cette nouvelle visite. La figue, figure du « Nous » ?)

Que disent l'homme et la femme de leur acte ? L'homme interrogé (« As-tu mangé ? ») dit :

> « La femme que tu as donnée avec moi,
> elle, elle m'a donné de l'arbre. J'ai mangé. »

La femme, interrogée à son tour (« Qu'as-tu donc fait ? »), dit :

33. Je modifie la traduction : non pas « informé », mais « raconté ». La femme n'est-elle pas une aide comme présence qui raconte, qui fait récit envers l'homme (Genèse, 2, 18) ?

Le serpent m'a séduite. J'ai mangé. »

Un autre est à chaque fois l'auteur ou du moins l'initiateur de leur acte. L'homme inclut aussi le Créateur dans l'affaire : « La femme que tu as donnée avec moi m'a donné... »

Accès au « Je », disais-je, mais seulement en tant qu'acteur des actes et non en tant qu'auteur. Voilà qui rend le véritable « Nous » impossible : il ne se forme qu'avec des sujets. Un « Nous » composé d'acteurs n'est pas une relation, c'est une masse qui peut se fondre en un seul. C'est une solitude qui ne s'en aperçoit plus.

Châtiment ou conséquence de la faute ? Le divin énonce qu'elle sera désormais la condition de chacun.

Le serpent est maudit — lui seul des trois. Il ira sur son ventre — lui seul parmi les bêtes — et mangera la poussière. Symbole phallique, il n'est plus dressé, il rampe. Il ne mange plus « tous les jours de la vie » que la poussière dont justement l'homme a été fait. Le diabolique est écarté de sa première apparence, celle de la première différence.

« J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta semence et sa semence. »

Comment est-ce que j'entends cela maintenant ? Le diabolique — au sens précis de celui qui détruit le symbolique — trouvera comme ennemi en face de lui ce qui, en ce monde, est l'autre, le second, la femme est bien le premier de ces autres, mais constituent sa descendance, sa « semence », tous ceux qui seront comme elle, différenciés « en creux » : l'autre de celui qui a le pouvoir, l'autre de celui qui a la différence positive (dans la logique de l'Avoir et non de l'Etre-avec). Tous ceux qui ne sont pas « comme » (comme tout le monde, comme il faut...) : l'étranger, le pauvre, le mal fichu, le fou, celui qui n'a pas ; ou, aussi bien, dans une autre société avec une autre normalité, celui qui a, là où il faut ne pas avoir, le vivant, là où la vie est mal vue, le non-étranger par rapport à l'envahisseur installé dans le pays, le Noir chez les Blancs, le Blanc chez les Noirs, le Jaune chez... Il y aura inimitié, inamitié entre le pouvoir installé qui se croit complet — le diabolique phallique — et l'autre, celui qui n'a pas les insignes de cette puissance. Cette inimitié est divine, dit la Bible. Il est du divin de sentir de l'hostilité contre ce ou celui par quoi les

différences sont dévoyées en discrimination pour faire honte et exclure.

La lutte sera telle que « lui (le rejeton de la femme) (te blessera) t'écrasera la tête, toi tu lui écraseras (tu lui blesseras) le talon ». Que comprendre à ceci ? Ce sont les mêmes verbes, mais ce ne sont pas les mêmes points qui sont touchés dans le combat — les deux extrémités du corps —, souveraineté du vertical sur l'horizontal, du manque sur l'avoir.

A la femme, la très célèbre phrase (et elle est encore plus rude d'être traduite littéralement) :

> « Je ferai abonder, abonder ta souffrance
> et tes grossesses.
> Dans la souffrance, tu enfanteras des fils.
> Vers ton homme, ton désir : lui, il te gouvernera. »

Peines pour attendre, mettre au monde, élever des enfants. Pourquoi le divin fait-il abonder les souffrances ? A celle qui a voulu éliminer la différence, tous les mouvements de croissance de la vie peuvent faire mal dorénavant. Séparation de la naissance : ne sera-t-elle pas vécue comme perte par cette Eve qui déjà s'est laissé duper par le spectre de ce qu'elle n'a pas. Aussi appellera-t-elle son premier fils « Caïn parce que [dit-elle] *j'ai acquis*[34] un homme avec YHWH ». La première naissance humaine est immédiatement défaite dans la parole : la mère n'y nomme pas le père mais le dieu[35] ; elle ne dit pas l'enfant sorti d'elle, mais possédé par elle.

Le désir (l'élan, le débordement) qui mène la femme vers l'homme est encadré de possessif : « Vers ton homme, ton désir et lui il gouvernera en toi. » Si elle veut avoir l'homme, avoir l'enfant qui, dit la psychanalyse, constitue pour la femme la compensation, la consolation, l'équivalence du membre viril, si elle veut les avoir, elle dépend de celui qui seul peut les lui donner. « Il te dominera », dit habituellement le français ; dans le mot à mot hébreu : « Il régnera *ou* il aura le pouvoir *en toi.* »

(Ces mots reviendront sur Caïn au moment où, atteint, douloureux de l'accueil réservé par le divin au sacrifice de son

34. En hébreu, *qaniti,* j'ai acquis, possédé, acheté, produit...

35. Marie agit précisément dans l'autre direction. Elle objecte la non-connaissance d'homme au divin qui lui parle de faire un enfant.

frère tandis que le sien n'est pas agréé, « sa face tombe ». Le divin qui n'agrée pas ce qui vient du sol, lieu maudit à la génération précédente, semble tendre à Caïn les mots dans lesquels il est pris, puisqu'il est la chose de sa mère qui y est prise : « ... la faute est tapie[36]. C'est toi qu'elle désire. La gouverneras-tu[37] ? »)

Le sol maudit : en effet, le divin s'adresse, en dernier, à l'homme et lui dit :

> « Parce que tu as entendu la voix de ta femme et mangé de l'arbre, dont je t'avais donné ordre, en disant :
> " Tu n'en mangeras pas ",
> maudit est le sol à cause de toi.
> Dans la souffrance, tu t'en nourriras tous les jours de ta vie. »

Entendre la voix d'un autre (et non sa parole) et faire — sans discuter, sans parler —, voilà l'acteur qui n'est pas auteur. Pour l'homme, c'est son rapport avec la terre qui est brisé. Comme la femme tirée de lui ne tirera pas sans souffrance d'elle-même des enfants, l'homme tiré de la terre n'en extraira pas sans peine la nourriture humaine (le pain).

Beaucoup de mots rappellent ce qui a été dit au serpent : déjà l'expression « tous les jours de ta vie ». Et puis la suite :

> « Epines et chardons, il fera germer pour toi :
> Tu mangeras l'herbe des champs.
> A la sueur de tes narines, tu mangeras le pain,
> jusqu'à ton retour au sol dont tu as été pris.
> Car poussière tu es : à la poussière tu retourneras. »

Le serpent va manger la poussière. L'homme, lui, y retournera. Menacé de ce retour, l'homme crie à sa femme son nom : « Hawah[38] : vivante car elle est la mère de tout vivant. » Le mot père n'apparaît pas ici.

> YHWH Elohim fait à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et il les en vêt.

Je pense au prépuce et à l'hymen lorsque je lis ce verset, deux membranes qui voilent le sexe

36. Comme une bête, un animal qui tente.
37. Genèse, 4, 7.
38. Eve.

« *Comme l'un de nous* »

Alors arrive une parole qui résonne nouvellement à mes oreilles :

> YHWH Elohim dit :
> « Oui, l'homme est devenu comme l'un d'entre nous, pour connaître le bien et le mal.
> Maintenant,
> qu'il ne lance sa main, ne prenne aussi l'arbre de vie, ne mange et ne vive à perpétuité. »

Faut-il recourir ici à l'ironie, comme on l'a écrit ? Dieu se moque-t-il de ces petits dieux ? J'allais dire : cela ne lui ressemble pas. Peut-être que je projette à mon tour, sachant combien il est douloureux de recevoir de l'ironie sur de la souffrance.

Mot à mot :

« ... L'Adam comme un seul de nous. » Une autre voie de sens s'ouvre : « un seul » et « nous » s'opposent car il faut plus d'un pour dire nous. Dieu est bien « un seul » et il dit de lui « nous ». Mais, sauf si l'on croit à la Trinité, on peut laisser l'Eternel se débrouiller avec ce problème interne. Quant aux humains, ils étaient bien deux mais ils n'ont pas gardé leur séparation ; ils sont donc en quelque sorte redevenus « l'Adam », ils sont bien en effet « comme un seul ». Etant comme un seul de nous, ils sont dans la solitude et non dans la relation. « Il n'est pas bon que l'homme soit isolé... » C'est presque fait, non par éloignement mais par quasi-fusion. « Pour connaître bon et mauvais. » La totalité, c'est-à-dire la solitude. Si je sais tout, qu'aurez-vous à me raconter ? Mais si vous n'avez rien à me raconter (de neuf, que je ne sache pas), je suis seule.

« Comme des dieux » ? Non, le serpent les a trompés. Comme un seul d'une relation. Le divin, lui, est altérité et l'altérité est son image. Etre-comme, finalement, c'est au plus loin possible d'être Dieu.

A présent, m'apparaît d'une logique de vie et non d'une logique de possession ce qui suit dans le texte :

> « Maintenant,
> qu'il ne lance sa main, ne prenne aussi de l'arbre de vie,
> ne mange et ne vive à perpétuité. »

Etre à jamais fusionné et seul, acteur et non auteur, dominant-dominé, souffrant pour enfanter et souffrant pour se nourrir... et sans devenir, sans rupture de cet état ? Qu'au moins les conséquences de cette erreur se jouent dans l'histoire. Qui voudrait qu'un tel malheur soit durable ?

Quitter l'Eden et entrer dans le grand travail humain, travailler l'humus dont l'humain est pris, travailler l'Homme.

Au moment où je commence à rédiger la conclusion de ce travail en bibliothèque, je rencontre Gérard Mahieu, bibliothécaire adjoint[39]. Parmi les quelques phrases que nous échangeons, il me transmet un renseignement reçu l'autre jour, au marché, d'un ami juif : une traduction d'Edmond Fleg existerait ; ouvrage qu'il trouve aussitôt[40] ; j'y découvre, en lisant rapidement, parmi d'autres merveilles, ce verset où Dieu demande à Abraham son fils (Genèse, 22, 2) :

> « Et fais-le monter là, en montée d'offrande, sur l'une des montagnes que je te dirai. »

Le mot « holocauste » n'avait donc pas triomphé de tous les traducteurs

J'aime recevoir le récit de la filière par laquelle ce livre me parvient : Gérard et Margaret Mahieu, tous deux hébraïsants, ont connu cet ami par leurs filles respectives dont l'amitié a entraîné celle des deux familles.

Ainsi la première correction à ce livre me parvient-elle par la même voie (de vivant à vivant sur les lieux de la vie ordinaire) par laquelle m'était venu le désir de l'écrire.

39. Du centre culturel Les Fontaines à Chantilly, que je remercie pour son accueil discret et chaleureux.

40. *Le Livre du commencement — Genèse,* traduit de l'hébreu par Edmond Fleg. Ed. du Chant nouveau, 1946 (5e édition).

CONCLUSION

> Je crois qu'il serait très prudent de ne permettre à personne de fixer le sens des passages de l'Ecriture et d'obliger d'une certaine manière à devoir soutenir comme vraie telle ou telle conclusion naturelle, dont le sens et les causes démonstratives et nécessaires pourraient un jour nous montrer le contraire.
>
> GALILÉE

> Qui sait encore, ou déjà, que le spirituel est charnel ? Qui sait que Dieu en nous est physique ? Et s'Il revient ainsi — et Il revient ainsi — qui saura Le reconnaître ? Que dira la psychanalyse ?
>
> Maurice CLAVEL

Parvenue au terme de cette expédition dans notre mémoire commune, je m'interroge : qu'ai-je donc rencontré ?

Dans le récit de l'Eden, je trouve le prototype, ou, pour employer un autre mot :
— le paradigme de toute différence : celle des sexes,
— le paradigme de toute faute : la destruction d'une différence ;
— le paradigme de toute angoisse : l'angoisse de dédifférenciation.

Les frontières d'identité ont été détruites par l'appropriation d'un objet qui représente toutes ces frontières. Le fruit de

l'arbre du connaître-bon-et-mauvais est à la fois figure de la différence homme-femme et de l'œuvre de cette différence (son fruit justement), l'enfant. Manger ce fruit, c'est donc désymboliser la différence des sexes et des générations (la génération qui suit).

L'arbre où se trouve le fruit est celui sur lequel est posé l'interdit divin, parole gardienne de ces différences. En manger, c'est détruire la parole du dieu créateur — équivalent des parents qui ont mis au monde — et donc détruire la différence humain-divin (« Vous serez comme des dieux ») et, derrière elle, la différence des générations (celle qui précède. L'homme et la femme d'ailleurs se confondent avec l'arbre lui-même, en s'y cachant). L'humain perd alors l'écart nécessaire à sa propre identité. Toute relation devient menace : autrui, croit-il, peut désormais pénétrer en lui comme il a lui-même cru pénétrer en autrui. Angoisse, peur d'être mangé, peur de Toi qui ne serais pas autre que Moi. (« J'ai entendu ta voix dans le jardin et j'ai eu peur parce que je suis nu » et je me suis caché.) Un vêtement est nécessaire à l'homme et à la femme : le regard de l'autre (« Vos yeux s'ouvriront »), une fois mangée la parole entre eux, les « connaît », les pénètre ; la différence est vue mais sans être reconnue et honorée[1].

Les cures ne nous disent pas autre chose ; l'exemple d'une psychanalyse poussée jusqu'au bout, comme elle peut l'être pour la formation d'un futur analyste, en témoigne : celui qui l'entreprend revisite — et fait l'épreuve avec l'analyste de — toutes les différenciations de sa vie, en remontant jusqu'à celle des sexes.

Non seulement, comme le disait Lacan, le Décalogue n'énonce rien que « les lois de la Parole elle-même », mais le récit du péché originel ne raconte, à mon sens, que la transgression et la destruction de cette loi de Parole. Destruction : la loi transgressée est en passe aussi d'être détruite lorsque le transgresseur veut occuper la place même du législateur. L'humain existerait-il comme tel, s'il devenait lui-même la source de la loi qui le fait humain, qui l'identifie, le distingue de tout autre, le fait unique ?

1. Ainsi entends-je maintenant ce que Freud formulait en termes de « complexe de castration », angoisse pour le garçon qui a le phallus et craint de le perdre, envie pour la fille qui ne l'a pas et se sent privée de valeur.

Ham, le fils de Noé, commet un analogue du péché originel lorsqu'il regarde le sexe de son père et le raconte à ses frères. Connaissance-malheur qui apporte la mort symbolique du fils après le meurtre symbolique du père puisqu'elle fait de celui qui témoigne, celui dont on témoigne, puisqu'elle le déplace de son lieu, fondateur du champ symbolique.

Rejoindrais-je finalement les hypothèses freudiennes de *Totem et Tabou ?* Plutôt que du meurtre d'un tyran primitif tel que Freud l'imagine, la Bible fait récit de la destruction d'une place, celle du tiers témoin.

En Eden, le divin intervient d'abord comme créateur — dirons-nous : mère ? — puis comme législateur au plan du langage. Il est alors le tiers garant de l'altérité. En Babel, le singulier avait disparu — l'élection d'Abraham le restaure.

La geste d'Abraham, elle aussi paradigme — du salut cette fois — confirme, vérifie, je crois, la lecture que nous venons de faire du début de la Genèse. Les libérations d'Abraham sont en effet toutes des différenciations : d'avec ses parents, d'avec sa femme, d'avec son fils et d'avec son dieu. Les erreurs symboliques dont il se délivre grâce au divin portaient elles aussi sur la différence des sexes et des générations. La circoncision apparaît comme paradigme de l'acte de salut : exactement, elle tranche l'alliance.

Une objection considérable peut être faite alors au Nouveau Testament, et je ne peux quitter le lecteur sans affronter pour lui un passage majeur que Freud a, lui aussi, interprété, sans le relire, il est vrai.

Après tout ce qui a été dit de l'acte de manger, comment comprendre que l'un des principaux rituels chrétiens soit la communion ? N'est-ce pas manger ensemble au même pain, boire à la même coupe, afin de ne faire qu'un seul corps, le corps d'un autre ? L'Eucharistie n'est-elle pas une opération inverse d'une différenciation ? Si tel était le cas, elle renverserait absolument la direction des actes de salut du dieu d'Israël...

Il m'a fallu arriver au terme de cette recherche pour trouver l'évidence, entendre enfin les mots transmis par deux mille ans de tradition. J'avais bien été sensible au fait que, dans

l'Eucharistie, il ne s'agissait pas seulement du pain et du vin mais de la fraction du pain, reprise dans beaucoup de traductions et de célébrations par les termes de « partage du pain ». Jésus partageant le pain et le vin entre tous les participants à son dernier repas et disant alors : Ceci est mon corps, ceci est mon sang.

Après notre lecture de l'Eden, une question se pose : n'est-ce pas la répétition de la faute originelle finalement : manger l'autre ? Où donc est la différence ? Qu'un acte de salut se fasse à partir de l'acte de perdition, cela n'étonnera pas le lecteur qui a déjà vu la circoncision venir après le dévoilement du sexe, la ligature d'Isaac permettre sa libération ; cela ne surprendra pas non plus le thérapeute habitué au transfert.

Pour qu'un acte soit salvateur, il faut qu'il reprenne les éléments de la faute et les fasse basculer. Est-ce ce qui se passe dans ce passage évangélique ? Mot à mot, de façon pratiquement identique en grec chez les trois évangélistes synoptiques[2] :

> il prit (le) pain, ayant béni, il brisa
> et donna à eux et dit
> Prenez ceci est le corps de moi (Je).

Le verbe employé ici — traduit par « il brisa » — *n'est pas le verbe partager.* C'est *klao* en grec[3] qui signifie : briser, casser, rompre. Jésus prend un pain unique, singulier, et il casse, il le rompt en morceaux. Il ne fait pas des parts. Un don, certes, a bien lieu (« il donna... »). Mais que donne-t-il ? Pas un partage de pain ; ce n'est ici ni charité ni même justice. Il donne une rupture, une fracture de pain. Rupture du pain précédée d'une bénédiction. Chacun est invité à manger et cet acte qui défait la différence va porter — extrême paradoxe — sur une chose marquée d'un acte de différenciation. Le pain unique est brisé pour nourrir chacun de séparation, condition de l'alliance. Que ce soit, pour les catholiques, un sacrement institué, je ne peux rien en dire, n'étant pas théologienne. Je remarque seulement qu'il n'est pas dit : que ceci *soit* mon corps, mais « ceci *est* mon corps » ; le corps du Verbe — non pas, matériellement, de l'individu Jésus, encore physiquement

2. Matthieu, 26, 26..., Marc, 14, 22..., Luc, 22, 19...
3. D'où vient l'adjectif français « clastique ».

présent ce soir-là — le corps de « Je », révélé présent dans le pain brisé en morceaux.

Le vin lui aussi n'est pas que vin ; il est dit : « vin répandu ». Après le pain brisé, pour délier, le vin versé pour allier (« vin de l'alliance ») sans relier. L'Eucharistie, par cette lecture, devient le repas qui écarte ceux qu'elle rassemble. Il est rendu grâce (c'est le mot grec *eucharistia*) de ce que le corps fusionnel soit brisé, libérant les humains pour les allier dans un corps de Parole qui ne saurait être sans coupure.

Ce corps n'est-il pas alors l' « image de Dieu », au sens de cette histoire juive :

« Rabbi, Rabbi, dit l'enfant, pourquoi les hommes sont-ils tous différents ?

— Parce qu'ils sont tous à l'image de Dieu. »

L'interdit de l'arbre de la connaissance est-il étranger au sacrifice interdit d'Abraham ? Dans le rituel du sacrifice, une victime est offerte au dieu : après avoir été tuée par le « mangeur » (le couteau, en hébreu), elle est cuite sur la table réservée au dieu, l'autel ; « holocauste », tout brûler pour que le feu fasse parvenir au ciel la victime. Ainsi le dieu mange.

La voix qui parle à Abraham n'a pas prononcé l'interdit préalable du sacrifice, elle n'interdit nullement cet acte barbare mais au contraire le reprend à son compte.

Et c'est par cette prise en compte de l'acte qu'il interdira que le divin va pouvoir le modifier. Il ne le déplace que de très peu et cela suffit pour sauver le fils du geste du père, guérir le père de l'idolâtrie à laquelle il allait immoler le fils. Le sacrifice interdit a fait mieux que de proclamer la justice : il y a converti un cœur[4].

Au cours du sacrifice interdit, c'est le divin lui-même qui obéit à l'interdit de l'Eden : le dieu ne mange pas l'enfant-fruit, il ne s'empare pas du fils de l'humain. En cela se révèle

4. En ce sens, la voix divine agit à l'inverse de notre spontanéité politique démocratique. Une déclaration, si noble soit-elle, n'effectue par elle-même aucune opération symbolique, il nous faut le reconnaître. Elle formule l'idéal des relations ; mais comment oublier que, par exemple, la Déclaration des droits de l'homme fut suivie d'une période particulièrement chargée en immolations. Il ne suffit pas d'interdire le sacrifice pour qu'il n'ait pas lieu.

que la loi de l'Eden était bien loi de toute relation : elle s'impose à Dieu lui-même dans sa relation à l'Homme.

L'Eucharistie, elle aussi, ne déplace que de très peu le mouvement fusionnel du repas totémique ; manger le corps du dieu devient, lors de la Cène, manger la fracture de ce corps, pour passer de l'idole au Verbe.

Partout où une opération symbolique s'engage, elle ne change presque rien et cela change tout[5]. Comme si le geste idolâtrique était déjà presque juste — et, à cause de ce presque, complètement faux. La faible déviation introduite par le divin fait le passage à travers la mort.

Dans une telle lecture, le mouvement qui pousse les humains à faire des sacrifices apparaît comme celui par lequel ils cherchent à trancher les liens qui les lient ; la tradition biblique qui témoigne de l'expérience divine d'Israël, révèle où doit passer le couteau pour qu'identité et altérité puissent avoir lieu. Le sacrifice interdit accueille la violence sacrificielle et lui fait atteindre son véritable but : la différenciation dans le champ du Verbe.

Si la Parole en Abraham est bien parvenue à cette force, s'il est vrai que, en ce lieu de la terre, en ce moment du temps, des humains ont écouté la voix de la Vie et découvert la parole différenciante, l'Histoire doit en avoir été ébranlée. Une telle capacité d'opérer symboliquement la naissance au Verbe, par des alliances tranchées entre sexes et générations, ne peut pas ne pas avoir provoqué un bouleversement chez ceux qui ont été ainsi délivrés, et gagné de proche en proche d'autres relations humaines.

Bien que je ne sois nullement historienne, j'esquisse une relecture de l'Histoire, d'Abraham à nos jours, qui repère le passage de cette force différenciante. Quelques modestes jalons seulement, espérant que d'autres, beaucoup plus aptes à ce travail, le porteront plus loin :

— Après Genèse, c'est Exode : le clan des petits-fils d'Abraham (Jacob, devenu Israël), pour trouver sa nourri-

5. Voir à ce propos le travail très remarquable de l'ethnologue Andras Zempléni : « Possession et sacrifice » (in *le Temps de la réflexion*, Gallimard, 1984) dont je n'ai eu connaissance qu'à la fin de ma recherche.

ture, se nide en Egypte (Egypte, descendants de Ham). En quelques siècles, Israël grandit, devient un peuple. Ne pouvant plus le contenir, le corps de l'Egypte se contracte dix fois (les dix plaies) et expulse Israël : la mer Rouge s'ouvre (l'Egypte perd ses eaux) ; l'appel divin à sortir a été entendu par les descendants d'Abraham ; grâce à Moïse, ce qui aurait logiquement dû se terminer par un anéantissement des Hébreux devient — non sans violence — une naissance. Voilà Israël nourri par le ciel au désert, comme un nourrisson par sa mère et apprenant à parler la Parole. Premier peuple né d'un autre peuple, non par accident historique mais selon la prédiction faite à Abraham[6]. Qu'on m'entende : cela n'exclut pas la culpabilité de l'Egypte d'avoir, lorsqu'il eut grandi, réduit Israël en esclavage. Je constate seulement que les opérations principales d'une grossesse et d'un accouchement organisent le récit de l'Exode, événement fondateur d'Israël comme peuple.

— Israël chez lui, mais aussi emmené en exil, puis revenant. Croissance de la conscience en ce peuple singularisé par la haie de prescriptions qui l'entourent dans chaque acte de la vie et font de lui le peuple le plus séparé, le plus identifié, l' « autre » de tous les peuples de la terre.

— Au moment où l'Empire romain, avec son chef devenu dieu (César et ses successeurs), va prendre le monde connu en sa masse, naît en Israël un homme qui « accomplit complètement le Décalogue ». C'est-à-dire qui parvient à être tout à fait homme, tout à fait lui. Après sa mort, qui précède de quelques dizaines d'années la chute de Jérusalem, la parole d'Israël, racontée avec l'histoire de ce Jésus, se répand dans tout l'Empire romain et le fait éclater en quelques siècles. La dispersion d'Israël, déjà commencée avant l'ère chrétienne, permet le développement de cette parole.

— Durant deux mille ans, cette parole est portée jusqu'aux extrémités de la terre, faisant lever chaque nation — dans le sang et les contractions, là encore. Durant tout ce temps, Israël, dispersé dans les nations, maintient la différence juive. Enfin, toute la terre ayant entendu, les nations chrétiennes convoquent toutes les autres nations dans une organisation

6. Genèse, 15, 13-14.

mondiale. Ainsi se construit une maison où tous les peuples pourraient venir se parler. Ceci a lieu au moment où Israël se trouve terriblement menacé et presque anéanti par un autre empire à volonté de totalitarisation mondiale. Israël ressort des nations et revient, en partie, sur sa terre au moment où est créée justement l'Organisation des Nations unies (ONU : 1945 ; reconnaissance par cette assemblée de l'Etat d'Israël : 1948). Nous sommes à cette heure de la Parole mondiale, avec la question nouvelle des fils d'Isaac et des fils d'Ismaël se faisant face.

Cette esquisse, certainement révisable, n'a pas d'autre prétention que de signaler la présence d'énormes forces en travail dans l'histoire de l'humanité. Là encore, je ne méconnais pas l'importance de toutes les autres cultures, créant partout des différences dont nous ne finirons pas de tirer richesse entre nous. Je dis seulement que ce qui est arrivé à la Parole en Abraham constitue un événement décisif pour la conscience humaine.

A partir du respect de trois différences fondamentales, la bénédiction entendue par Abraham peut en effet avoir lieu. De différence respectée en différence respectée, jusqu'aux confins de la terre, la Parole se transmet. Aussi les nations peuvent-elles, pourront-elles, un jour, s'entre-bénir dans le nom du vieux patriarche, de ce qu'elles auront toutes par lui accédé à la Parole, chacune étant reconnue souveraine de ce qu'elle dit.

Au moment où, dans une tout autre dimension, nous sommes en passe de pouvoir, non plus créer la vie, mais la produire comme un objet du monde, j'ai voulu contribuer selon mes possibilités à la réflexion qu'il nous faut mener sur cette donnée nouvelle. La conscience humaine ne s'est pas fabriquée par possession et maîtrise mais par dépossession et délivrance. Que seraient des êtres qui ne seraient pas nés d'une différence et donc qui n'auraient aucun tiers garant de leur différenciation ? Quel accès à la Parole auraient-ils ? L'avertissement doit être repris, après tant d'autres, après

Lacan : tout être qui est conduit au langage sans pouvoir se l'approprier librement, qui ne peut habiter seul son propre nom, est condamné à la violence. Dans la Genèse, Eve croit avoir fait seule un enfant, sans Adam : « J'ai produit — j'ai acquis un homme avec YHWH. »

Or, ce fils sera un malheureux et un meurtrier.

Un enfant serait-il produit par un savant avec la Science que cela ne changerait rien à l'histoire : sa place serait la même dans le champ du Verbe, il porterait le même nom : Caïn, pour le malheur.

Lorsque Freud entreprend la dernière et plus importante partie de *Totem et Tabou,* il écrit à Jones :

> C'est la plus osée des entreprises dans lesquelles je me sois lancé sur la religion, la morale et *quibusdem aliis.* Que Dieu me vienne en aide[7] !

Il invoque ainsi Dieu contre dieu ; comme Abraham qui le rencontre lui aussi sous deux noms différents. En haut de la montée vers le sacrifice, le nom divin bascule : de nom commun (Elohim), il devient nom propre et avec lui l'histoire de la relation père-fils bascule également. La mise en parallèle de Freud et d'Abraham peut maintenant être poussée beaucoup plus loin.

Freud avait introduit cette dernière partie de son ouvrage avec précaution .

> La psychanalyse ayant découvert le déterminisme le plus éloigné et le plus profond des actes et formations psychiques, il n'y a pas à craindre qu'elle soit tentée de ramener à une seule source un phénomène aussi compliqué que la religion[8]

Encore une de ces apparentes contradictions de Freud : qui peut être plus tenté de ramener à une source unique la religion que celui qui croit avoir découvert *le* déterminisme profond de nos actes ? A la fin de ce grand chapitre, il formule ainsi sa vision du sacrifice de soi :

> .. lorsque ce sacrifice de sa propre vie doit amener la

7. Lettre du 9 avril 1923 (citée par Jones, *op. cit.,* tome III, p. 376).
8. *Totem et tabou,* Petite Bibliothèque Payot, p. 117.

réconciliation avec Dieu le Père, le crime à expier ne peut être autre que le meurtre du père.

C'est ainsi que dans la doctrine chrétienne l'humanité avoue franchement sa culpabilité dans l'acte criminel originel, puisque c'est seulement dans le sacrifice de l'un des fils qu'elle a trouvé l'expiation la plus efficace. La réconciliation avec le père est d'autant plus solide qu'en même temps que s'accomplit ce sacrifice, on proclame la renonciation à la femme qui a été cause de la rébellion contre le père[9].

Or, que fait Abraham ? Il renonce à sa femme devant tout roi-père, craignant d'être tué à cause d'elle ; il se comporte bien alors comme l'un des frères de la horde primitive freudienne devant le père qui garde la possession de toutes les femmes, châtrant ou tuant les fils. Que fait encore Abraham ? Homme qui craint d'être tué par des pères, il devient ce père qui va tuer son fils pour le dieu. Une faute a été commise, dans son ascendance il est vrai, contre le père (Noé). Tout semble indiquer que cette faute arrive, à la génération d'Abraham, à ses conséquences ultimes : mort d'homme (Aran) et stérilité de femme (Saraï). Le fils immolé ne vient-il pas, dans l'imaginaire, remplir la fonction expiatoire que décrit Freud (sans exclure non plus la répétition de l'élimination du fils rival à cette génération) ?

Comment penser cette coïncidence entre ce qu'Abraham croit tout d'abord et ce que Freud croit aussi ? Est-ce à dire que les ouvrages de Freud sur la religion, indéfendables scientifiquement, seraient en fait une mise au jour de l'imaginaire religieux de l'Homme ? Croyant expliquer le phénomène religieux dans son ensemble, il n'aurait alors décrit que la première phase de ce phénomène : la maladie dont souffre l'âme humaine, la maladie de nos relations hommes-femmes, parents-enfants, la maladie de la Parole ? Il semble bien qu'il n'ait pas parlé de la deuxième étape, celle qui libère la femme de l'homme, l'homme de son père et sa mère... il n'a pas rencontré, il n'a pas découvert dans les Ecritures, la présence de l'autre dieu, nommé d'un autre nom, qui interdit le sacrifice. Et pourtant, il le connaît puisqu'il l'invoque.

Freud n'a donc pas inventé au hasard, mais bien révélé en ce mythe de la horde primitive, du meurtre du Père et du

9. *Ibid.*, p. 177.

sacrifice du fils, la croyance malheureuse qui sommeille dans l'inconscient en deçà de toute décision consciente concernant la foi.

Si tels sont les fantasmes qui nous tiennent — et il y en a beaucoup d'autres à découvrir —, si au fond de nous-mêmes de telles croyances sont installées, l'approche des traditions religieuses peut bien nous apparaître redoutable : nous risquons d'y rencontrer ce dieu pervers sans pouvoir ensuite en détruire la figure terrible.

Et pourtant, la recherche présente me fait découvrir dans les Ecritures non pas seulement les phénomènes psychiques découverts par Freud — et ils y sont bien — mais aussi leurs métamorphoses, leur renversement, leur subversion ; non pas seulement la maladie mais aussi sa guérison.

Récits de désir : en effet, que nous raconte cette mémoire commune sinon le désir humain, ses terreurs, ses échecs et ses victoires, lorsqu'il parvient à la Parole ? Tant de gens avant moi ont proclamé, ou simplement soupçonné, que la Bible est un texte irremplaçable, d'être aussi écrite dans nos cœurs. Et de fait, quelle femme mariée ne cherche à ce que soit échangé un lien de possession pour un pacte d'alliance ? Quel fils ne souhaite, lorsque la vie diminue dans son clan, que le père n'ait déjà quitté la terre où la vie s'étiolait ? Que lui-même puisse faire une autre avancée de libération ? Quel maudit n'espère voir arriver un jour, souffrant, le cousin béni et être pour lui guérison ? Quel adolescent qui représente tout l'espoir de son père, de sa mère, n'appelle de ses vœux le jour où ceux-ci se retireront de sa vie à lui, sans qu'il lui soit nécessaire de tuer, d'être tué, de se tuer ?

Si elles racontent le désir à chaque génération qui les écoute, il n'est pas étonnant que les Ecritures tombent sous l'emprise du refoulement, lui-même caché par toutes sortes de rationalisations (l'inintérêt la dérision...). On comprend aussi que cette parole soit souvent plus occultée, masquée, inaccessible, précisément dans les lieux où elle est conservée et par ceux qui ont charge de la transmettre.

Raconter le désir de naissance, ses quêtes, ses erreurs pour provoquer celui qui l'écoute à écouter à son tour son propre mouvement de naissance, son propre désir, nouveau, jamais encore réalisé sur la terre ; assister le sujet dans son insoumis-

sion à ce que toute culture sécrète comme méconnaissance et comme asservissement, même — et peut-être surtout — à des idéaux ; déblayer l'avenir, en faisant récit, en donnant loi, des passages trouvés par nos ancêtres — pour quitter une vie qui n'est pas la sienne ; vaincre le refoulement qui empêche de sortir du destin.

Un commentaire biblique ne peut être qu'inachevé. Non pas seulement parce qu'il ne peut rendre compte de ces milliers de pages d'une densité peu imaginable ; mais parce qu'il ne *doit* pas se conclure. Selon la demande de Galilée, et de la Bible : le nom de l'Eternel est lui-même à l'inaccompli (« Je serai qui je serai ») ; pourquoi priver l'humain et son prochain de leur devenir, comme Freud le redoutait pour femmes et religions, achevées, incapables de progrès ?

La recherche des lois et des événements de l'altérité n'aboutit pas à savoir l'autre mais à l'attente de ce qu'il va dire.

J'en suis donc à cet instant.

Dire ce que cette recherche a modifié au cours des années à ma pratique clinique serait commencer un nouvel ouvrage. Quatre points, cependant :

— J'ai mieux apprécié l'étonnant mouvement de Freud, abandonnant l'hypnose, la psychothérapie la plus employée de son temps ; non d'ailleurs sans apparente efficace. Comme l'écrit Lacan, « il s'est interdit à partir d'un certain moment d'y recourir ». C'est le sacrifice interdit que je retrouve là : recevant celui qui, à cause de la souffrance, est prêt à abandonner à un autre l'éveil de sa conscience et sa souveraineté en lui-même, Freud renonce à cette offre, à ce pouvoir, se privant d'un moyen spectaculaire de soigner, sans éveiller ; de guérir, sans laisser grandir. Il s'interdit de « gouverner en l'autre » (selon le châtiment dit à la femme, après l'Eden) ; il ne veut pas immoler l'être parlant au bien, fût-ce son bien.

— L'importance des mythes d'origine en chacun de nous m'est apparue avec une force nouvelle. C'est en ce domaine l'écoute de mes patients qui m'a orientée vers ces mythes et

non l'inverse. J'ai dû reconnaître, contrairement à la théorie freudienne, qu'il fallait remonter au-delà de la scène primitive et rechercher les idoles inconnues et cachées auxquelles les analysants avaient été immolés. Comme tous les sacrifices, ils avaient été accomplis croyant bien faire. L'expérience de la cure parlée m'a donc renvoyée aux mythes organisateurs inconscients de nos relations [10].

— Une anthropologie bien différente de celle, officielle ou occulte, de la psychanalyse (mais proche, bien souvent, du cœur de Freud) est apparue. Devrais-je dire : une érotique nouvelle ? A condition de ne pas exclure de cette érotique tous les mouvements différenciants dont la naissance reste la grande figure. Ce que notre savoir médical appelle dépression devient, dans l'interprétation psychanalytique, refoulement du désir ; poursuivant plus loin, j'y vois aussi la nécessaire destruction d'un placenta symbolique qui enveloppe l'humain de paroles. Le sujet qui s'éveille commence par inhiber toute commande d'autrui en lui, provoquant un « ralentissement psychomoteur » comme le dit la psychiatrie. Guérir en inhibant l'inhibition est certes possible mais dans la limite de ce que nous voyons en politique : comme une grande puissance envoie des chars lorsqu'un petit peuple voisin commence à se libérer d'une oppression. Avec la présence de l'armée étrangère, les troubles cesseront en effet — comme dans l'hypnose — mais les résistants prendront le maquis et le sujet verra s'éloigner de lui l'accès à la parole.

— Le quatrième point, c'est le mystère. Oui, l'homme peut être dévasté par le savoir qu'on croyait acquérir sur lui. En tant qu'objet vivant du monde, il peut être connu scientifiquement, parce qu'il se répète. Mais en tant qu'humain, l'homme est aussi ce qui n'est pas encore et l'âme humaine, comme l'a dit Gustave Thibon, ce par quoi nous échappons à toute définition. Il n'y a pas de connaissance scientifique, au sens actuel du terme, d'un être qui ne pose ses actes qu'une fois.

A celui-là, l'humain éveillé à lui-même, le nouveau par excellence, que lui faut-il pour croître ? De l'ombre.

Pas du secret, au sens de ce que les « psy » appellent le non-

10. Je croise là l'œuvre de Jung, dont une lecture critique reste pour moi à faire

dit et qui en fait recouvre la violence et l'offense. L'ombre nécessaire à la vie ne voile pas l'histoire. Elle voile chaque être et le protège de la dévoration d'un certain regard. Adam ensommeillé ne voit pas le commencement d'Eve. Une fois ouverts ces yeux terribles qui transforment l'être-autre en honte, le divin habille les deux de tuniques de peaux. Les deux fils de Noé recouvrent d'un manteau leur père ivre et exhibé. Abimélekh donne mille pièces d'argent pour Sarah, en couverture des yeux.

Entre Israël sortant de la matrice Egypte et l'armée de Pharaon qui le poursuit, la nuée protectrice prend place.

Joseph, ce fiancé de Marie qui la croit enceinte d'un autre, choisit l'ombre aussi : la répudier en secret, sans la montrer du doigt (ce qui la désignerait à la lapidation). Cette ombre peut-elle n'avoir aucun rapport avec la parole du messager divin à la jeune fille : « L'Esprit saint viendra sur toi, la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre. » (Luc, 1, 35.)

Mémoire gardienne de l'ombre sans laquelle l'humanité s'en va de l'homme, « le désert croît[11] ». Lou Andreas Salomé a pu écrire un jour, et elle semble elle-même s'en étonner :

> Contre toute logique, je dois avouer que n'importe quelle forme de croyance, même la plus absurde, serait préférable au fait que l'humanité perde tout respect[12].

Ombre qui garde chaque différence, celle des sexes, des générations et toutes les autres. Inconnaissance qui rend possible l'homme. Entre le divin et l'humain, l'ombre encore. (Est-il le Voyant total qu'on a fait de lui, celui qui, après la faute en Eden, cherche l'humain : « Où es-tu[13] » ?) Le respect amène l'homme à sortir d'une illusion : que l'accès à la connaissance peut être l'œil. Accès direct au réel, croyons-nous, il nous offre la prise immédiate, sans ombre. Dans le champ humain, cette puissance est notre pire enne-

11. Nietzsche.

12. *Ma vie,* PUF, 1977, p. 23. (Son premier texte écrit, dans sa jeunesse avant la psychanalyse, s'intitulait : *Une lutte pour Dieu.*)

13. « La parole divine ne saurait être écoutée parce qu'elle crée les oreilles pour l'entendre », écrit Alain Juranville (*op. cit.*, p. 34). Elle ouvre aussi la bouche qui la prononce. L'humain l'entend-il véritablement avant de lui-même la parler ?

mie. Si nous nous fions a elle, il est inutile que l'autre parle ; et alors, est-ce utile qu'il vive ?

Celui qui arrive chez un psychanalyste est inconnu, venant à un inconnu.

Lorsqu'il en repart, il est mystère

BIBLIOGRAPHIE

Sans faire une bibliographie exhaustive des ouvrages qui m'ont été nécessaires, j'ajoute ici aux livres déjà cités quelques noms d'auteurs, avec le titre d'un de leurs travaux, dont la pensée m'a aidée ou provoquée au cours de cette recherche :

AMADO-LÉVY-VALENSI E., *le Moïse de Freud ou la référence oubliée,* Monaco, éd. du Rocher, 1984.
CLAVEL M./SOLLERS P., *Délivrance,* Paris, Seuil, 1977
DESCOMBES V., *le Même et l'Autre,* Paris, éd. de Minuit, 1979.
ELLUL J., *la Parole humiliée,* Paris, Seuil, 1981.
FABRE N., *le Signe de la baleine,* Paris, éd. du Cerf, 1981.
FEILLET B., *la Nuit et le Fou,* Paris, Centurion, 1983.
GAGEY J., *Freud et le Christianisme,* Paris, Desclée, 1982.
HUMBERT E. G., *Jung,* Paris, Editions Universitaires, 1983.
LABARRIÈRE P. J., *le Christ avenir,* Paris, Desclée, 1983.
LAGACHE D., *Œuvres,* vol. IV, Paris, PUF, 1982.
LAMBRICHS GEORGES N., *Freud, sa vie, son œuvre,* Paris, éd. Frédéric Birr, 1985.
LEVINAS E., *Quatre Lectures talmudiques,* Paris, éd. de Minuit, 1976.
MAJOR R., *le Discernement,* Paris, Aubier-Montaigne, 1984.
MEISCHONNIC H., *Jona et le signifiant errant,* Paris, Gallimard, 1981.
MONTRELAY M., *l'Ombre et le Nom,* Paris, éd. de Minuit, 1977.
ROUSTANG F., *Elle ne le lâche plus,* Paris, éd. de Minuit, 1980.
SERRES M., *Rome, le livre des fondations,* Paris, Grasset, 1983.
SOPHOCLE, *Œdipe-roi,* traduction J. Bollack, Paris, éd. de Minuit, 1985.
TEILHARD de CHARDIN P., *Science et Christ,* Paris, Seuil, 1965.
THEVENOT X., *les Péchés, que peut-on en dire ?* Mulhouse, Salvator, 1983.
TRIGANO S., *le Récit de la disparue,* Paris, Gallimard, 1977
VERGOTE A., *Dette et Désir,* Paris, Seuil, 1978.
WIESEL E., *Célébration biblique,* Paris, Seuil, 1975.
YERUSHALMI Y. H., *Zakhor,* Paris, éd. La Découverte, 1984.

TABLE

Remerciements 7
Introduction 9
I. Croyants et incroyants : des cœurs qui se ressemblent. . 21
Freud fait un sacrifice, 21. – *Un fils lié,* 23. – *Homme-Science contre Femme-Religion,* 25. – *Des mots semblables chez Lacan,* 27. – *Ce qui peut se lire dans le cœur d'un croyant : une expérience,* 29. – *Le récit perverti,* 30. – *Où avons-nous pris ça ?* 32. – *Un passage étroit,* 36. – *Une lecture « sauvage » et commune,* 37. – *Le dernier mot,* 40.

II. L'inconscient et « tu aimeras ton prochain comme toi-même » 45
Une femme invoque le commandement, 46. – *Freud dénonce le commandement,* 50. – *Aimer ou reprocher,* 52. – *La Bible : reprocher pour aimer,* 54. – *Commentaire,* 56. – *Il est difficile de dire l'offense,* 59. – *Freud perd la mémoire,* 61. – *Coupable de l'offense subie,* 64. – *Revivre et retrouver l'offense ; le transfert,* 65.

III. La tour ou l'arc-en-ciel 71
Freud contre le totalitaire : Eglise, famille, parti, 71. – *La tour de Babel,* 76. – *Commentaire : une décision à prendre,* 80. – *Quand « Tu » n'est pas un autre, « Nous » n'est personne,* 81. – *La tour ou l'arc-en-ciel,* 83. – *Le cri d'un fils de Babel : « Mars »,* 87. – *Le dieu qu'on peut penser coupable,* 91. – *Porteur du couteau : Jésus,* 93. – *Le couteau de Salomon,* 97.

IV. Des savants contre les idoles 101
Le « doux poison » de la religion (Freud), 101. – *Freud plus obéissant que Moïse ?* 105. – .. *et que Jésus,* 106. – *Vers Abraham,* 112.

V. L'appel d'Abraham : « Va vers toi » 115
Un homme avait trois fils ; et une fille, 116. – *Saraï : une maladie prophétique,* 119. – *Le premier départ,* 121. – *Le divin parle « Va vers toi »,* 123. – *Un autre fils vient en lui-même,* 126. – *Les trois enveloppes de l'humain,* 128. – *La terre promise, terre du Je et du Tu,* 131.

VI. Le béni visite le maudit 135
La promesse de naître, 135. – *Obéir à l'appel, désobéir à l'enveloppe,* 137. – *« Laisse les morts ensevelir les morts »,* 139. – *Un prophète « tue » père et mère,* 140. – *Pourquoi Abram va-t-il en Canaan ?* 142. – *L'homme transparent jusqu'au sexe,* 144. – *Dieu est vu,* 148. – *Œdipe l'aveugle,* 150.

VII. La guérison de Sarah 155
Le Nom de Dieu est un lieu de la Parole, 156. – *Où la première erreur symbolique réapparaît,* 157. – *« Sors de ton destin »,* 161. – *Saraï, Abram, Hagar,* 163. – *Le changement des noms : texte confisqué,* 165. – *Circoncision,* 166. – *Tu ne l'appelleras plus : « Ma princesse »,* 167. – *Commentaire,* 168. – *Abraham rejoue et Sarah rencontre l'homme de respect,* 174. – *Un juste en Canaan,* 176. – *Les yeux couverts,* 178.

VIII. Un fils libre 181
Inconscient et irrationnel, 181. – *Le sacrifice d'Abraham (tel qu'on l'imagine),* 183. – *La non-violence est-elle le sacrifice de soi ?* 185. – *Récit d'une méthode,* 188. – *Le sevrage d'Isaac ; Ismaël et sa mère chassés,* 192. – *Le non-sacrifice d'Isaac,* 195. – *Où est l'agneau du sacrifice ?* 200. – *La vision d'Abraham,* 204. – *Bénédiction,* 205. – *Le non-sacrifice de Jésus,* 206.

IX. Naître d'en-haut 209
Travail d'âme, l'accès à « Je suis », 209. – *Ce qui doit être détruit (Dieu verra...),* 215. – *Le père, le fils et la mort,* 217. – *Prière,* 219. – *Le couteau passe où il peut,* 221. – *Etre engendré d'en haut (entretien avec Nicodème),* 223. – *La renaissance de Jésus : baptême,* 227. – *L'épreuve : dénaître ou renaître,* 230. – *Ce que nous appelons dépression,* 233.

X. En Eden 235
Un texte irremplacé, 235. – *Les sept libérations d'Abraham,* 236. – *Premier récit : mâle et femelle ; l'image du dieu qui dit « Nous »,* 239. – *Second récit : le texte,* 241. – *Création de l'homme,* 246. – *L'inter-dit,* 247. – *Création*

de la femme, 250. – *La différence divine,* 251. – *Les deux arbres, les deux corps,* 254. – *Le serpent qui parle : dialogue du phallus et du manque,* 257. – *La destruction du verbe,* 259. – *La différence mangée,* 261. – *L'anti-repas de l'Eden,* 264. – « *Comme l'un de nous* », 269.

Conclusion 273
Bibliographie 289

Achevé d'imprimer en avril 1989
sur presse CAMERON
dans les ateliers de la S.E.P.C.
à Saint-Amand-Montrond (Cher)
pour le compte des Éditions Grasset
61, rue des Saints-Pères, 75006 Paris

N° d'Édition : 7928. N° d'Impression : 804.
Première édition : dépôt légal : août 1986.
Nouveau tirage, dépôt légal : avril 1989.
Imprimé en France
ISBN 2-246-37661-0

Marie Balmary

LE SACRIFICE interdit

Freud et la Bible

Depuis longtemps, Marie Balmary lit l'œuvre de Freud et la Bible *en même temps*. Indifférente aux diverses traditions intellectuelles qui ont décrété l'hétérogénéité radicale de ces deux univers, elle s'efforce d'explorer les profondes analogies des récits fondateurs qui renvoient à l'expérience de l'inconscient et à celle de la Révélation. Certes, Freud s'était passé de Dieu pour dire l'homme, et la religion, souvent, se plaît à faire l'économie de l'humain pour révéler Dieu. Mais ne fallait-il pas tenter l'aventure d'une réflexion double et susceptible de saisir ce qui dans le Testament dévoilé par Freud, l'inconscient, comme dans ceux des Écritures — peut parler d'une même voix ? Tel est l'objet de ce livre...

On y trouvera donc Adam et Eve, l'épisode de Babel, l'histoire d'Abraham dans ses étapes les plus décisives, de son départ à la guérison de Sarah et l'élévation d'Isaac... et, en résonance, des passages évangéliques ; tous écoutés à partir de leur langue, comme un psychanalyste écoute un rêve. Il ne s'agit pas ici de traduire Freud dans le langage de ce qu'il tenait lui-même pour une « illusion ». Il a semblé plus urgent de bâtir une exégèse ouverte et multiple — ce dont cet essai s'acquitte avec une rigueur et une pertinence très singulières.

Marie Balmary est psychanalyste. Elle a publié son premier essai, l'Homme aux statues, *en 1979.*

Photo de couverture :
Cranach l'Ancien. Le sacrifice d'Abraham

Lauros-Giraudon

9 782246 376613

98 FF

ISBN 2-246-37661-0
37 1357 5
86 - VIII